①

تقریرات فاضل اجل محقق عصر مدقق دہر علامہ مفتی ابو الفیض محمد فضل الرحمن ہزاروی چشتی زیدت معالیہ

بر مسلم الثبوت

تحریر کنندہ: محمد نعیم عباس متعلم جامعہ قطب الاسلام حنفیہ غوثیہ جبر آباد ایبٹ آباد ڈیرہ اسماعیل خان.

بسم اللہ الرحمن الرحیم ٥.

مسلم الثبوت کا افتتاح: بسم اللہ الرحمن الرحیم رب یسر ولا تعسر و تمم بالخیر و بہ نستعین. رب یسر ولا تعسر و تمم بالخیر و بہ نستعین. رب یسر ولا تعسر و تمم بالخیر و بک نستعین. بسم اللہ الرحمن الرحیم الحمد للہ الذی نزل الآیات وارسل البینات ع. —— اما بعد. اس کے بعد استاذ صاحب دعا نے علم نافع اور خیر و برکت کے لیے دعا فرمائی. اور دعا کی ابتدا آپ نے اللھم صلی علی محمد یعنی درود شریف سے فرمائی۔

مسلم الثبوت صفحہ ۲ سبق: 1

بسم اللہ الرحمن الرحیم ۔

عطیہ ال لئے خود استاذ صاحب نے عبارت پڑھی اور آپ نے طالب علم کو عبارت پڑھنے کا حکم دیا اس نے فعلیہ الدین سے لے کر الاربعۃ الاصول تک پڑھی تو پھر استاذ نے یہ الاربعۃ الاصول اما بعد تک یہ کلمات پڑھے۔ اس دوران خطبہ کی عبارت استاذ صاحب نے شروع کی یہاں یہ پڑھائی تاکہ تسمیہ حمد اور صلوۃ وسلام سبب افتتاح کتاب کو سمجھ جائیں ۱۲.

الف لام جنس کا ہو یہ مذہب ہیں علامہ تفتازانی کا اور صاحب کشاف کا۔ پھر معنی ہوگا جنس حمد کی اللہ
تعالیٰ کے لیے ثابت ہے۔ اس کے لیے جنس حمد کی خاص ہے۔ تھوڑی سی بات رہ گئی۔ الحمد للہ اگر جملہ خبریہ ہو
گویا کہ یہ خبر ہے۔ الحمد للہ خبر دے رہا ہے کہ تعریف یہ حمد یا جنس حمد اللہ تعالیٰ کے لیے ثابت ہے
جو حال میں تعریفیں وہ بھی اللہ تعالیٰ کے لیے ہے۔ اور جو آگے مستقبل میں ہوں گی وہ بھی اللہ تعالیٰ
کے لیے۔ یہ جملہ خبریہ ہو گیا۔ جملہ خبریہ قضیہ ہوتا ہے۔ قضیہ کا علم تصدیق ہوتا ہے اور تصدیق
تب آتی ہے جب قضیہ کی جزؤں کا تصور آجائے۔ الحمد کا تصور للہ اور نسبت کا تصور۔ جملہ خبریہ
ہو تو قضیہ ہے اور اگر جملہ انشائیہ ہو تو پھر قضیہ نہیں ہے کیونکہ انشاء قضیہ نہیں ہوتا ہے۔ بس ایجاد
کر رہے ہیں۔ جملہ خبریہ ما یحتمل الصدق والکذب اور انشاء وہ ہے جو صدق کذب کا احتمال نہیں رکھتا۔
الحمد للہ جملہ انشاء سے ہے۔ انشاء کی دو قسم ہیں انشاء وضعی اور انشاء نقلی منقولی
اصل میں یہ جملہ خبریہ تھا اس سے نقل کر کے انشاء میں استعمال کر لیا۔ اب الحمد للہ انشاء ہے۔
مولانا فیصل آبادی کا حاشیہ ہے اس میں ایک بات لکھی ہوئی ہے اس وقت میرے پاس تو ہے
بھی نہیں تھا۔ و یحتمل الانشائیۃ — آگے لکھا ہے ھو قضیۃ۔ اگر انشائیہ ہے تو پھر قضیہ نہیں ہے
اور انہوں نے قضیہ کہا ہے یہاں پر دو باتیں ہیں (1) انشائیہ کو قضیہ کہا: دوسرا۔ تصدیق کو موقوف
علی التصدیق اجزاءہ۔ اجزاء کی تصدیق نہیں ہوتی۔ قضیہ کی تصدیق اجزاء کے تصور پر موقوف
ہوتی ہے۔ ان دونوں باتوں کی توجیہ نہیں ہو سکی۔ زندہ ہوتے ہوئے توجیہ نہیں ہوئی اب کیسے ہوگی
حسب ہو سکتی اعتراض کرتے ہیں۔ یہاں پر دو وجہ سے غلطی ہے۔ ایک انشائیہ کو قضیہ کہا۔
جملہ انشائیہ قضیہ نہیں ہوتا۔ دوسرا تصدیق جو موقوف ہے قضیہ کے اجزاء کے تصورات
پر ہے نہ کہ تصدیقات پر۔ حضرت استاذ صاحب بھی یہاں پر یہی فرماتے تھے۔ الحمد للہ۔ یہ
خبر دے رہا ہے گویا کہ جو حمدیں ہو چکیں اب ہو رہی ہیں یا آگے مستقبل میں ہوں گی
سب اللہ تعالیٰ کے لیے ہے۔ انشائیہ ہے تو خود انشاء کر رہا ہے ایجاد کر رہا ہے اس کا
اعتراف کر رہا ہے، خبر میں بھی حمد ہوتی ہے خبر حمد کی بھی حمد ہوتی ہے الحمد للہ۔

نزل الآیات وارسل البینات آگے نزل آیات۔ آیات جمع آیۃ کی ہے۔
جس کا معنی ہوتا ہے علامت۔ یہاں پر بھی دو احتمال ہیں جیسے الحمد للہ میں دو
احتمال تھے یہاں آیات میں بھی دو احتمال ہیں۔ یہاں آیات سے مراد آیات عقلیہ
ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے عقلی آیات نازل فرمائیں اپنی وحدانیت پر صفات پر دلیل۔

یا آیات نقلیہ تو آیات نقلیہ قرآن مجید ہے۔ جو دلالت کرتی ہیں اللہ تعالیٰ کی وحدانیت
اور صفات پر۔ اور یہی البینات بینۃ کی جمع ہے۔ اس میں بھی دو احتمال ہیں۔ بینہ
کے معنی جو ظاہر ہو۔ ظاہر۔ اس سے مراد یا وہ آیات ہیں جو محکمات ہیں۔ جو محکم ہوتا ہے
وہ ظاہر ہوتا ہے۔ اتنا ظہور ہوتا ہے کہ نسخ کا اور تاویل کا احتمال نہیں ہے۔ بینات آیات محکمات
یا بینات سے مراد علامات ہیں جو اللہ تعالیٰ کی وحدانیت پر دلالت کرتی ہیں۔ وہ بھی ظاہر
ہوتی ہیں۔ پہلے آیات آگئیں اور پھر بینات آگئیں۔ اس میں آیات محکمات بھی آگئیں۔ آیات
عقلیہ اور نقلیہ بھی آگئیں۔ اور بینات میں بھی عقلیہ و نقلیہ۔ اس کے بعد۔ الحمد میں
الف لام ہے۔ اس کی تین قسم ہیں: ایک استغراق دوسرا عہد خارجی تیسرا جنس
الف لام استغراق کا ہو تو پھر ہوگا ہر ہر فرد حمد کا اللہ تعالیٰ کے لیے ثابت ہے۔ فرد وہ ہیں
جو اللہ تعالیٰ نے اپنی حمد بیان کیں۔ ایک فرد یہ ہو گیا۔ اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں کی حمد بیان کیں
بندوں نے اللہ تعالیٰ کی حمد بیان کیں۔ بندے بندوں کی حمد کرتے ہیں۔ یہ حمد کے افراد ہو
گئے۔ ہر ہر فرد حمد کا اللہ تعالیٰ کے لیے ثابت ہے۔ جملہ خبریہ محصورہ کلیہ۔ الف لام استغراق
کا ہو گیا۔ اگر عہد خارجی کا ہو تو معہود ایک خاص فرد ہوگا۔ معنی یہ ہوگا خاص فرد حمد کا اللہ تعالیٰ
کے لیے ثابت ہے۔ خاص فرد وہ ہے جو اللہ تعالیٰ کے لیے ہے وہ وہ فرد ہے حمد کا جو حمد
اللہ تعالیٰ نے اپنی ذات کی خود کی ہے۔ وہ ایسی حمد ہے جو اللہ تعالیٰ کے لیے ثابت
ہے اور خاص ہے۔ دوسرا کوئی وہ حمد نہیں کر سکتا۔ حمد کا وہ فرد اللہ تعالیٰ کے ساتھ خاص
ہے۔ کسی کی طاقت میں نہیں ہے کہ ایسی حمد کر سکے نبی پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا
لا احصی ثناءً علیک انت کما اثنیت علی نفسک۔ اور اگر جنس کا ہو۔ پھر معنی ہوگا
جنس حمد کی مختص ہے اللہ تعالیٰ کے ساتھ۔ جنس حمد کی اوروں کی طرف تجاوز نہیں
کرتی۔ یہ علامہ تفتازانی کا مذہب ہے۔ اور در اصل میں یہ مذہب صاحب کشاف کا ہے۔ اور
علامہ نے وہی مذہب لیا۔ بعض لوگوں نے یہ کہا کہ صاحب کشاف نے جنس کا کیوں
لیا۔ اور استغراق کا کیوں نہیں لیا۔ یہ وجہ بعض نے ذکر کی۔ جنس کا اس لیے لیا۔ استغراق
کا اس کے مذہب اعتزال کے خلاف ہے۔ کیونکہ مذہب معتزلیوں کا یہ ہے کہ جو
بندے اپنے اختیار سے افعال کرتا ہے۔ افعال اختیاریہ کا خود خالق ہے۔ وہ جو
خود خالق ہے ان افعال پر جو حمد ہوتی ہے۔ وہ بندے کی حمد ہوتی ہے کیونکہ

وہ بندے کو خالق مانتے ہیں اور ان افعال میں حمد اللہ تعالیٰ کی حمد نہیں مانتے۔ استغراق کا ان کے مذہب اعتزال کے مخالف ہے۔ تو اس لیے جنس کا لیا۔ جنس حمد کی اللہ تعالیٰ کے ساتھ خاص ہے۔ ایک فرد جو حمد کا اللہ تعالیٰ کے لیے ثابت ہے تو اس کے ضمن میں جنس ہوگی۔ یہ کہتے ہیں کہ جنس خاص ہوگی۔ بعض نے یہ وجہ بیان کی۔ مطول میں ایسا جگہ ذکر ہے۔ لیکن یہ وجہ نہیں ہے۔ علامہ نے ذکر کیا۔ بعض لوگوں نے علامہ پر بھی اعتراض کیا کہ علامہ صاحب کشاف کے تابع ہوا ہے۔ ایسا نہیں ہے۔ جنس کا لینا یہ مذہب اعتزال پر مبنی نہیں ہے۔ اگر مذہب اعتزال پر مبنی نہیں تو جس طرح استغراق کا اس کے مخالف ہے اسی طرح جنس کا بھی خلاف ہے۔ جنس حمد کی للہ مختص ہے اللہ تعالیٰ کے لیے۔ محمود منحصر ہے اللہ تعالیٰ کے ساتھ۔ جنس مستلزم ہوگی ہر ہر فرد کو۔ جنس کا حصر اللہ تعالیٰ میں ہر ہر فرد کے حصر کو مستلزم ہے۔ کوئی فرد حمد کا غیر میں پایا گیا تو جنس بھی اس کے ضمن میں ہوگی۔ معتزلی کہتے ہیں کہ بندے اپنے افعال اختیاریہ کے خود خالق ہیں۔ وہ حمد ان کی بندوں کی حمد ہوگی۔ تو پھر ان فردوں کے ضمن میں جنس حمد کی پائی گئی۔ تو پھر جنس منحصر نہ ہوتی اللہ تعالیٰ میں۔ اللہ تعالیٰ میں جنس حمد کا منحصر اور مختص تب ہوگی جب ہر ہر فرد حمد کا اللہ تعالیٰ میں منحصر اور مختص ہو۔ لہذا اگر کوئی فرد بھی حمد کا اللہ تعالیٰ کے غیر میں پایا گیا جو اللہ تعالیٰ میں نہ ہو۔ مختص ہو غیر میں۔ تو جنس تو اس کے ضمن میں ہوگی تو جنس حمد کا اختصاص صحیح نہیں ہوگا۔ تو جنس مستلزم ہے استغراق کو۔ لہذا یہ وجہ نہیں ہے جو انہوں نے بیان کی ہے بلکہ اور وجہ ہے مطول میں اس کا ذکر کیا ہے۔

ترجمہ: تمام تعریفیں ثابت ہیں واسطے اللہ تعالیٰ کے (یا جنس حمد کی ثابت ہے یا خاص فرد حمد کا ثابت ہے واسطے اللہ تعالیٰ کے) وہ جو نازل کیا آیات کو (نزّل تنزیل اور ایک ہے انزال۔ یہ قرآن مجید کی صفتیں ہیں۔ تنزیل کی صفت ہے انزال بھی۔ تنزیل میں ہے تدریجی۔ آہستہ آہستہ نجما نجما۔ انزال میں اتصال دفعۃً یعنی اتارا اس ذات نے آیات کو) اور بھیجا اس ذات نے بینات کو۔) جیسے آیات میں دو احتمال ذکر کیے۔ آیات سے نقلیہ اور عقلیہ۔ اسی طرح بینات میں بھی دو احتمال ہیں اگر آیات سے مراد قرآنیہ ہو دوسرا آیات بمعنی دلائل عقلیہ اور بینات سے یہ بھی احتمال ہے

معجزات۔ آیات محکمات کو بینات کہا کہ وہ محکمات ہیں واضح ہیں حتیٰ کہ تاویل کا احتمال بھی نہیں رکھتی۔ دوسرا معجزات ہیں تو وہ معجزہ۔ معجزہ ظاہر ہوتا ہے حقیقت پر دلالت کرتا ہے تو ظاہر اور واضح ہوتا ہے۔ ذرا اشتباہ نہیں ہوتا۔ اس لیے معجزات کو بھی بینات کہا گیا۔ آیات محکمات بھی بینات ہیں۔

فَطَلَعَ الدِّينُ وَطَبَعَ الْيَقِينَ ااز: اب یہ توضیح ہے۔ توضیح ماقبل کے لیے بمنزلہ نتیجہ کے ہوتی ہے۔ فَطَلَعَ کے دو معنی ہیں۔ طَلَّعَ متعدی ہو یا طلع مخفف ہو یہ دو معنی ہیں۔ طَلَّعَ ہو اس کا معنی اَکْمَلَ، نَشَرَ۔ پھر متعدی ہوگا دین کے اوپر نصب پڑھیں گے فَطَلَّعَ الدِّينَ۔ پس کامل کر دیا اس ذات نے دین کو۔ اگر طَلَعَ ہو اس کا معنی ہے ظَهَرَ ظاہر ہو گیا دین۔ اس وقت دین پر رفع پڑھنا ہے یہ اب دونوں کی توضیح ہے جب آیات کی تنزیل ہو گئی معجزات آ گئے پھر دین بھی ظاہر ہو گیا۔ جب آیات اتر گئیں بینات دلائل سارے آ گئے تو دین بھی مکمل ہو گیا۔ دین کو اللہ تعالیٰ نے کامل کر دیا۔ آگے کہا ہے یہ بھی اسی طرح ہے فَطَلَعَ الدِّينُ وَطَبَعَ الْيَقِينَ۔ لیا ہے یہ بھی اسی طرح ہے طَبَّعَ اور طَبَعَ۔ تشدید اور تخفیف دونوں ہے۔ اگر ہو مشدد تو یقین کو منصوب پڑھا ہو۔ اگر مخفف ہو تو اس کو مرفوع پڑھو۔ وَطَبَّعَ اس کا عطف طَلَّعَ پر ہے یہ بھی توضیح ہے جب آیات کی تنزیل ہو گئی معجزات بینات آ گئے تو اللہ تعالیٰ نے یقین کو بھر دیا۔ مومنین کے دلوں میں ایمان یقین کو بھر دیا۔ باقی کوئی نہیں رہ گئی۔ شک شبہ سب زائل ہو گئے۔ اور بھر دیا اللہ تعالیٰ نے یقین کو مومنین کے دلوں میں یا۔ اور ظاہر ہو گیا یقین۔ اس وقت یقین پر رفع ہو گا۔

رَبَّنَا لَكَ الْحَقِيقَةُ حَقًّا وَكُلٌّ مَجَازٌ ااز: پہلے تو غائب کے صیغے آئے الحمد للہ الذی نزل آیاتہ اور جتنے اسماء ظواہر کے صیغے کلہا غیّب وہ سارے غیبات کے صیغے ہوتے ہیں اب صنعت التفات اختیار کی ہے۔ رَبَّنَا لَكَ الْحَقِيقَةُ حَقًّا۔ اب خطاب کرتا ہے۔ اے رب ہمارے واسطے تیرے ہی حقیقت ہے حقیقت واقعہ۔ یعنی تیرے لیے حقیقت ثابت ہے اور باقی جو تیرے سوا ہے سب مجاز ہے۔ تیری حقیقت موجود ہے تو موجود ہے۔ ایسا موجود ہے فی نفسہ بھی ہے لنفسہ بھی ہے اور بنفسہ بھی ہے۔ موجود کا وجود حقیقی۔ یہ صنعت التفات ہے۔ پہلے غائب کے صیغے آئے۔ اب خطاب کرتا ہے۔ صنعت التفات یہ ہوتی ہے پہلے غیب کے صیغے آتے ہیں اس سے اس کو ایک معرفت آتی رہتی ہے تو بڑھتی رہتی ہے۔ معرفت آتی جب کہا الحمد للہ۔ تمام تعریفیں اللہ تعالیٰ کے لیے ہیں۔ اللہ تعالیٰ کی معرفت آئی وہ ایسی ذات ہے جس کی

کے لیے تمام تعریفیں ثابت ہے۔ اور تو کوئی ایسی ذات نہیں ہے جس کے لیے تمام تعریفیں ثابت ہوں ایک
یہ معرفت آئی۔ معرفت آئی ما عدا ماسوا سے امتیاز آجاتا ہے۔ ایسی ایسی صفات ہیں
جو صفات مختصہ ہیں۔ ان سے جمیع ماعدا سے امتیاز آتا ہے۔ معرفت بڑھتی ہے۔ محمود
کا امتیاز غیروں سے اور محمود کی طرف حامد کی رغبت بڑھتی ہے۔ الذی نزل الآیات
پھر آیا جس نے آیات کو نازل کیا تو پھر معرفت زیادہ ہو گئی۔ امتیاز بھی پہلے سے زیادہ ہو گیا تو رغبت
بھی پہلے سے زیادہ ہو گئی۔ ارسل البینات۔ اور زیادہ ہو گئی۔ امتیاز بڑھ گیا رغبت بھی
بڑھ گئی آئے فسطلع الدین و طلبۃ الیقین۔ دیکھنے تک جب کہ پہنچا۔ موقف انتہا کو پہنچ گئی
اور امتیاز اور رغبت بھی انتہا کو پہنچ گئی۔ تو جب امتیاز اور رغبت انتہا کو پہنچتا ہے محمود
محسوس اور متبصر ہو جاتا ہے اگرچہ وہ جسموں سے پاک ہے۔ وہ کا محسوس مشاہد ہو جاتا ہے
گویا کہ سامنے ہے تو حمد کرنے والا اس کو دیکھ رہا ہے تو خطاب کرتا ہے ربنا لک الحقیقۃ
حقاً۔ اے رب ہمارے تیرے لیے ہی حقیقت ہے۔ تیری ہی حقیقت واقعہ ثابتہ ہے اور تو
کسی کی نہیں کل مجاز۔ ان کا وجود حقیقت مجاز ہے عاریۃ ہے اپنی اپنی ہے۔ ان کا وجود
تیرے وجود حقیقی کی نسبت سے ہے۔ نسبت ہے تو وجود ہے۔ نسبت منقطع ہو گئی تو وجود
بھی ختم ہو گیا۔ اسی طرح ہمارے اساتذہ کرام۔ مولانا یار محمد صاحب سعد اللہ تالوی۔ محفل میلاد میں
حضور کی تعریف کی جاتی ہے۔ تعریفیں سنتے ہیں ایک تعریف سنی۔ آپ کی معرفت آئی ماعدا سے
امتیاز آیا۔ سننے والے کو شوق ہوا کہ رغبت بڑھتی ہے پھر اور کہ رغبت زیادہ ہوئی تو پھر
اور اسی طرح کرتے کرتے صفتیں آپ کی تعریف آپ بھی محفل میں کا محسوس مشاہد ہو
جاتے ہیں۔ وہ ہیوں کا مونہہ ہو یا ہم جیسے جو بکے ہیں۔ محفل میں کوئی ایک بھی ہو اور
اس کو یہ مقام حاصل ہے تو پھر وہ خطاب کر سکتا ہے سارے اٹھ کر کہیں الصلوٰۃ
والسلام علیک یا رسول اللہ یہ جو درود و سلام اٹھ کر پڑھا جاتا ہے یہ ایک صفت
التفات ہے۔ قرآن مجید سورہ الحمد کے عین مطابق ہے۔ جیسے فرمایا الحمد للہ رب العلمین
الرحمٰن الرحیم مالک یوم الدین۔ یہ سارے اسمائے ظواہر غیب آئے۔ انتہائی ہو گئی
امتیاز کی تو رغبت ہو گئی حضوری کا ایاک نعبد ہم تیری ہی عبادت کرتے ہیں یہ
خطاب آیا ہے۔ رب کی ذات پاک ذات ہے۔ امتیاز ایسا ہو کہ گویا کہ بندہ رب کو
دیکھ رہا ہے۔ واعبد ربک کانک تراہ۔ یہ چیزیں ہوتی ہیں۔ بالحضور آ گئے۔ بیک حضور

آ نہیں سکتے۔ اصل میں یہ التفات ہے۔ یہ مقام اگر محفل میں کسی ایک کو بھی حاصل ہو تو وہ خطاب کرے گا یہ صنعت التفات ہوتی ہے۔ ربنا لک الحقیقۃ حقا۔ عام لوگوں کے لیے یہ ہوتا ہے کہ ذکر کی تعظیم ہے یعنی حضور کے ذکر کی تعظیم ہے تو خدا کا ذکر کرو کھڑے ہو کر کرو بیٹھ کر کرو۔ خدا کے ذکر کی تعظیم کے لیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تعظیم کے لیے کھڑے ہے۔ اس لیے لکھا صریح ہوتا ہے یذکرون اللہ قیاما وقعودا۔ اللہ تعالیٰ کے بندے اللہ تعالیٰ کا ذکر کرتے ہیں کھڑے ہو کر بھی کرتے ہیں تو بیٹھ کر بھی کرتے ہیں ان کو کوئی چھٹی نہیں ہوتی ہے یہ غلط ہے ایسی باتیں کرتے ہیں جو واقعے کے مناسب نہیں ہے ربنا لک الحقیقۃ حقا۔ یہ وحدت الوجود کی طرف اشارہ کیا ہے وحدت الوجود والے کہتے ہیں وجود ایک ہے موجود متعدد ہیں وہ یہ نہیں کہتے کہ موجود بھی ایک ہے۔ وجود ایک ہے موجود تو متعدد ہے۔ آپ بھی موجود ہے زمین آسمان خلائق میں موجود ہیں۔ وجود ایک ہے باقی جتنے موجودات ہیں ان کا وجود اپنا نہیں ہے اللہ تعالیٰ کے وجود کی نسبت سے وہ قائم ہوا ہے نسبت ہٹ جائے تو فنا کوئی شئی نہیں۔ اور یہ بالکل حقیقت ہے۔ جیسے دیکھو پانی کے پیالے رکھے۔ اور سورج کی دھوپ لگی تو پھر وہ پانی گرم ہو گیا۔ عرب لوگ محاورہ میں بولتے ہیں السماء مشمسۃ۔ مشمس کا جو حمل ہو رہا ہے ماء پر اس سے نہیں ہے کہ شمس نے حلول کیا ہے یا شمس جو مشمس کا مبداء ہے وہ پانی کے ساتھ قائم ہو گیا ہے۔ مشمس کا حمل اس پہ ہو رہا ہے پانی کے ساتھ نہ شمس قائم ہے نہ شمس نے اس کے اندر حلول کیا ہے بلکہ اس کی نسبت ہے شمس کی نسبت پانی طرف ہوئی تو اسے مشمس کہہ رہے ہیں۔ جتنے موجودات ہیں ان پر وجود کا حمل ہو رہا ہے۔ یہ نہیں ہے کہ ان کے ساتھ ہے بلکہ ان کا وجود اپنا نہیں ہے۔ بلکہ اللہ تعالیٰ کے وجود سے ہے؟ السماء مشمس۔ یہ ایک نسبت ہے شمس کی ہوتی پانی کی طرف۔ اسی طرح اللہ رب العزت کے وجود حقیقی کی نسبت سے ہم موجود ہیں۔ وحدت الوجود یہ ہے کہ ہمارا اپنا وجود ہے ہی نہیں۔ اس کے وجود کی نسبت سے ہم موجود ہیں بالمجاز اور جو وحدت الشہود والے ہیں وہ کہتے ہیں کہ واجب الوجود کا اپنا وجود ہے۔ جو اس کی ذات کے ساتھ قائم ہے۔ ممکنات کا اپنا وجود ہے ممکن۔ جو اس کی ذات کے ساتھ قائم ہے وحدت الوجود والے کہتے ہیں کہ وجود حقیقی صرف اللہ تعالیٰ کا ہے۔ اس نے وحدت الوجود کی طرف اشارہ کیا ہے۔ کل شیء ھالک الا وجھہ آلایۃ۔ ہم موجود ہوتے بھی اس وقت

لیس الموجود الا اللہ ۔ یہ موجود ہوتے نہیں ہیں ۔ جو بھی اللہ تعالیٰ کے ماسوا ممکن ہے
حد ذاتہ ھالک ہے ۔ اور یہ لیکن مجاز ہے ۔ ولله الامر تحقیقا خطبوں میں اپنے عقائد
بیان کیے جاتے ہیں۔ یعنی امر تیرا ہے تو ہی مالک ہے ہر شئی کا ۔ باقی آمر ہیں جو ماسوا
اللہ تعالیٰ کے ہیں وہ آمر ہیں لیکن اللہ تعالیٰ کی عطا ہے ۔ مالک ہوتے ہیں اللہ تعالیٰ کی عطا ہے۔
اللہ تعالیٰ ہی حاکم ہے ۔ اللہ تعالیٰ کا امر تحقیقی ہے ۔ باقی جو اولی الامر بادشاہ ہیں وہ امر نہی
کرتے ہیں لیکن حقیقی آمر ناہی نہیں ہوتے ۔ اللہ تعالیٰ کی اجازت ہے اور اس کی عطا ہے
ہے اور دوسرے بشر ہی امر حقیقۃً وکلٌ مجازٌ اس کو مجازٌ پڑھنا ہے ۔ اور یہ ایک
مجاز ہے یعنی بشر کا اجازت اور نیابت سے ہیں یعنی آمر اور ناہی بنتے ہیں وہ
بعض میں مالک ہوتے ہیں ۔ اللہ تعالیٰ تمام ممکنات کا مالک ہے ۔ سب فنا ہیں اس کی
طرف لوٹ جانا ہے ۔ اعنّۃ المبادی بیدیک ۔ مبادی کی باگ ۔ مبادی کی باگیں
اللہ تعالیٰ کے ہاتھ میں ہے ۔ مبادی کو ان چیزوں کے ساتھ تشبیہ دی ہے جن کی باگیں ہوں تو
ذکر ہے مبادی کا مشبہ کا اور انتقال ہے مشبہ بہ کی طرف سواریاں کی باگیں ہوں ۔ ان
کو باگیں لازم ہیں ۔ استعارہ مکنیہ باگوں میں ہے تخییلیہ اور ہاتھوں میں یکرنا ترشیحیہ ہے
ونواصی المقاصد مفوضۃ الیک ۔ مقاصد کے نواصی بشر کی طرف مفوّض ہیں
یہاں پر بھی استعارہ ہے مقاصد کو تشبیہ دی گئی ~~گھوڑوں کے ساتھ~~ انسان کے ساتھ جن
کا ماتھا ہے ۔ ذکر مقاصد مشبہ کا ہے انتقال ہے مشبہ بہ کی طرف ۔ مشبہ بہ کا ذکر نہیں
مشبہ کا ذکر ہے تو مشبہ بہ کے لوازمات کا ذکر اور مناسبات کا ذکر ضروری ہوتا ہے تاکہ
پتا چلے ہم نے فلاں شئی کے ساتھ تشبیہ دی ہے ۔ انتقال ذہن کرے گا ۔ ذہن منتقل
ہو مشبہ بہ کی طرف قرار دیں ۔ نواصی یہ مشبہ بہ کے لوازمات ہیں ۔ مقاصد مشبہ ۔ انسان
مشبہ بہ ہے اور مقصود ہی مخلوق ہے ۔

اب یہ سمجھو کہ ماتن مصنف جب ماتن متن لکھتا ہے تو خطبہ میں اپنے عقائد بیان کرتا
ہے ۔ اہل سنت اور معتزلہ کے درمیان ۔ مبادی دلائل ہوتے ہیں ۔ صغریٰ کبریٰ جو مقدمات نتیجہ
ان کی ترتیب نظر فکر ۔ معتزلی کہتے ہیں کہ یہ بندہ خود کرتا ہے ۔ تو نتیجہ کا فیضان اللہ تعالیٰ پر
واجب ہے ۔ اہل سنت کا مذہب یہ ہے کہ صغریٰ کبریٰ ترتیب یعنی مبادی کا فیضان
بھی اللہ تعالیٰ کرتا ہے اس لیے کہ مبادی کی باگیں اس کے قبضہ قدرت میں ہے چاہے تو

> عسہ یعنی گھوڑوں کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے ۔ مبادی مقاصد تک پہنچنے کا ذریعہ ہیں جو کہ منزل مقصود تک پہنچاتے ہیں ۔

عطا کر دے چاہیے تو فیضان نہ کرے۔ یہ ان کا رد ہو گیا: دوسرا انہوں نے کہا کہ نتیجے کے فیضان
میں اللہ تعالیٰ مضطر ہے۔ صغریٰ بھی آ جائے کبریٰ بھی آ جائے تو نتیجے کا فیضان
لازماً آئے گا وہ اللہ تعالیٰ کو نتیجے کے فیضان میں مضطر مانتے ہیں اس نے کہا
نفاحی المقاصد۔ مقاصد ہے نتائج۔ اسکے نتیجے کا فیضان بھی اسی کے اختیار
میں ہے۔ صغریٰ آگیا کبریٰ آگیا نتیجے کا فیضان چاہیے تو کرے نہ چاہیے تو نہ کرے
بندے نے صغریٰ کبریٰ سب کچھ جوڑا ہے ساری شرطیں پائی گئیں لیکن نتیجے کا فیضان
اس کے ہاتھ میں ہے یہ اہل سنت کا مذہب ہے۔

عن فیضے قدرت ۱۲

ترجمہ: اور باگیں مبادی کی تیرے ہاتھ میں ہیں اور مآلِ مقاصد کے تفویض کیے گئے طرف تیرے
جب مبادی کی باگیں اسی کے قبضہ قدرت میں اور مقاصد بھی اس کے قبضہ میں ہیں تو بھی
مستعان بھی وہی ہے۔ انت المستعان یہ توحید ہے۔ پھر استعانت قدرت طلب
کیا ہوا۔ پیچھے جو امور کے تو یہی ہے۔ پس تو ہی مدد طلب کیا ہوا ہے۔ مدد بھی معنی
آیا تھا اختلاف ہو گیا۔ قرآن مجید وایاک نستعین استعانت کا معنی مدد کیا تو
اختلاف ہو گیا مناظرے ہوتے تھے جھگڑے شروع ہو گئے انہوں نے کہا یہ شرک ہے یہ شرک ہے
استعانت کا معنی ہوتا ہے طلب اعانت۔ یہ طلب عون ہے طلب عون یہ ہے کہ شرکت
فی الفعل۔ استعانت میں شرکت فی الفعل حقیقی معنی ہے تو جو کسی سے مدد طلب کرے گا کسی کام
وہ تیرے ساتھ اس فعل میں شریک ہوگا۔ ایک جانب سے تو شروع کرے گا دوسری
جانب سے وہ شروع کرے گا تیرے شرکت آ جائے گی۔ استعانت کا یہ معنی اللہ تعالیٰ میں
محال ہے جیسے تیرے سر پر بوجھ رکھنا تھا تو نے اس کو ~~بلایا~~ بلایا۔ ایک جانب سے تو نے
پکڑا دوسری جانب سے اس نے تو تیرے سر پر بوجھ رکھا دیا گیا: اللہ تعالیٰ سے مدد طلب کرے
اس طرح شرکت فی الفعل۔ ایک جانب سے بندہ اور دوسری جانب سے اللہ تعالیٰ یہ
معنی کیا ہو سکتا ہے اللہ تعالیٰ کے ذات میں۔ یہ محال ہے پھر استعارہ کیا گیا ذکر
ہے استعانت کا مراد ہے طلب اقدار علی الفعل۔ اللہ تعالیٰ سے قدرت طلب کرتے ہیں
کہ اللہ تعالیٰ قدرت دے تاکہ ہم اچھے کام کر سکیں یہ معنی ہے۔ وہ قدرت
طلب کیا ہوا ہے۔ اللہ تعالیٰ سے ہم قدرت طلب کرتے ہیں۔ قدرت اسی میں
منحصر ہوتی ہے۔ قدرت اللہ تعالیٰ دیتا ہے اور ہم قدرت طلب ہی کرتے۔

جو اور سے مدد طلب ہوتی ہے قدرت طلب لیکن ہوتی ہے ۱۲

یہ معنی استعانت کا خفری حاشیہ علی ابن عقیل میں استعین بالله کے تحت ذکر کیا ہے۔
پھر یہ ہوتا ہے جب الله تعالیٰ بندے کو قدرت دیتا ہے بندے کی قدرت۔ قدرت کاسبہ ہوتی
ہے۔ بندہ کسب کرتا ہے تو الله تعالیٰ کی قدرت خالقہ ہوتی ہے۔ فعل کا وجود دو قدرتوں
کے درمیان آتا ہے۔ لہذا وہ جو لغوی معنی ہے شرکت فی الفعل۔ شرکت فی الفعل
تو یہاں پر حاصل ہے تو دو قدرتوں کے درمیان میں جو فعل آتا ہے تو اس معنی کے
ساتھ مناسبت ہوتی ہے۔ ترجمہ: پس تو یہی قدرت طلب کیا ہوا ہے۔ اس طرح کیوں
نہیں۔ ایاک نعبد وایاک نستمد کیوں نہیں کہا۔ الله تعالیٰ نے ایاک نستعین کہا۔ مدد بھی
مادہ ذکر نہیں کیا۔ استعانت ذکر فرمائی ہے ایاک نستعین۔ اگر مدد بھی معنی ہوتے تو
مدد کا مادہ موجود ہے عربی لفظ ہے تو پھر فرمایا جاتا وایاک نستمد۔ اور مجھ
ہی سے مدد مانگیں اور غیر سے نہیں مانگیں۔ تو یہ حصر ہو جاتا۔ لیکن نستمد نہیں فرمایا
بلکہ قاضیہ سنجھ بھی باقی رہتا مدد والا مادہ بھی موجود ہے عربی لفظ ہے۔ ترجمے
استاذ فرماتے تھے جتنے مترجمین نے مدد والا معنی کیا ہے کسی نے بھی صحیح معنی نہیں کیا۔
اور مجھ ہی سے قدرت طلب کرتے ہیں۔ اعلیٰ حضرت نے بھی مدد بھی معنی کیا ہے۔ استاذ
فرماتے تھے جنہوں نے بھی مدد بھی معنی کیا ہے کسی نے بھی صحیح معنی نہیں کیا۔ مدد
والا معنی آ گیا تو جھگڑے اٹھ گئے۔ الله تعالیٰ نے تو وہ مادہ ہی استعمال نہیں کیا۔
ایاک نستعین فرمایا ہے اور نستمد نہیں فرمایا کیا وجہ ہے کوئی بیان کر سکتا ہے؟
تو ترجمہ درست کر رہے ہیں۔ وعلیک التکلان اور اوپر بھروسہ ہی تکلان ہے یعنی
توکل ہے۔ یہ نتیجہ ہے۔ جب سب مبادی کی باگیں مقاصد کے ساتھ اسی کے قبضہ قدرت
میں ہیں اسی سے مستعان ہے اور اسی پر توکل ہے۔

مسلم الثبوت ص۱ سبق نمبر: ۲۔

والصلوٰۃ والسلام علی سید نا اکرم۔ ترجمہ: اور صلوۃ اور سلام نازل ہوں اور پر سردار پیارے
محمد صلی الله علیہ وسلم کے جو منتہی ہیں واسطے مخلوق کے ساتھ طریقے اتم کے وسط کے۔ والصلوۃ
والسلام۔ یہ جملہ ہے اور واؤ عاطفہ ہے اس کا عطف پہلے جملے پر ہے۔ پہلا جملہ الحمد
لله۔ وہ جملہ ہے الله تعالیٰ کی حمد کی اور اب نبی کریم صلی الله علیہ وسلم پر مصنف درود و
سلام پیش کرتا ہے۔ درود اور سلام بھی ساتھ ہے۔ یہ سوال کرتے ہیں یہ کہاں ہے

علم اصول فقہ کی۔ اس میں کوئی اصول فقہ کا مسئلہ شروع کرتا۔ انہوں نے پہلے حمد کی پھر درود
وسلام پڑھا۔ اس کی وجہ بیان کرتا ہے۔ دو وجہیں ہیں: ایک علت مصححہ کے ساتھ
کہ تصنیف کا ایسا افتتاح بھی صحیح ہے۔ علت مصححہ ہوتی ہے کہ ایسا کرنا بھی صحیح ہے
دوسرا کوئی باعث پوچھتا ہے یعنی۔ باعث بیان کرتے ہیں۔ علت مرجحہ باعثہ
جو کتاب لکھتا ہے کسی علم میں وہ عالم ہوتا ہے۔ علم اللہ تعالیٰ کی نعمت ہے۔ اللہ تعالیٰ
نے عطا کیا ہے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطہ سے۔ اللہ تعالیٰ بھی منعم ہوا نبی
پاک صلی اللہ علیہ وسلم بھی منعم ہوتے۔ منعم کا شکریہ ادا کرنا واجب ہوتا ہے
منعم کی شان کے لائق۔ اللہ تعالیٰ چونکہ مستغنی ہے ہر شئی سے۔ تو اس کی
شان کے لائق شکریہ حمد ہے تو پہلے حمد کی ہے اللہ تعالیٰ کی نعمتوں کا شکریہ
ہے۔ علم والی نعمت کا شکریہ ادا کیا۔ اور نبی پاک صلی اللہ علیہ وسلم بھی منعم ہیں
آپ چونکہ اللہ تعالیٰ کے بندے ہیں۔ تو آل اور اصحاب بھی ہمارے لیے
منعم ہیں کیونکہ دین جو کہ علم ہے اللہ تعالیٰ کی طرف سے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم
کے واسطے سے پھر آل اور اصحاب کے واسطے سے ہم تک پہنچا ہے تو وہ بھی
ہمارے منعم ہوتے۔ محسن ہوتے۔ ان کے لیے بھی دعا کی۔ والصلوۃ والسلام۔
دوسرا اس میں صلوۃ کا ذکر بھی کیا اور سلام کا بھی۔ اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں
امر فرمایا صلوا علیہ وسلموا تسلیما۔ ایک صلوا صلاۃ کا امر ہے دوسرا سلموا
سلام کا امر ہے۔ تو امتثال بھی ایسا ہو جس میں دونوں کا ذکر آ جائے۔
ایسا درود جس میں صلاۃ کا مادہ بھی ہوتے سلام کا مادہ بھی ہو یہ افضل
تے اولیٰ ہے۔ اس نے پورا امتثال کیا۔ صلوا علیہ وسلموا۔ صلوا والصلوۃ
سلموا والسلام تاکہ جس طرح امر ہے امتثال بھی ویسا ہو جائے۔ اور
بہت سارے درود ہوں ہیں جن میں صلاۃ کا ذکر ہوتا ہے سلام کا ذکر نہیں
کرتے تو وہاں یہ ہوتا ہے کہ صلوۃ کے اندر سلام بھی آ گیا۔ مطلب یہ ہے کہ
وہ جائز ہے اور صلوۃ کی اہمیت کا بیان ہوتا ہے۔ اور امر ترغیبی بھی
ہے ان اللہ وملائکتہ یصلون علی النبی۔ اللہ تعالیٰ اور اس کے فرشتے خاص
نبی پر صلوۃ بھیجتے ہیں۔ تو اس سے ترغیب مل گئی جب اللہ تعالیٰ اور اس

کے فرشتے. صلوٰۃ بھیجتے ہیں تو ہمیں بھی صلوٰۃ بھیجنی چاہیے۔ یہ صلوٰۃ کا امر ترغیبی
ہے ضمن میں. اور آگے صریح ہے. صلوٰۃ کی اہمیت ہے اس لیے صلوٰۃ کو ذکر کر دیتے
ہیں. لیکن وہ درود افضل ہوگا جس میں دونوں مادے ہوں. درود ابراہیمی سے
سوال ہوتا ہے اس کا یہی جواب دیا جاتا ہے. یہ نماز کے اندر ہے اس کی تعلیم نماز کے
اندر آئی ہے کہ نماز میں سلام بھی ہے کہ صلوٰۃ بھی ہے۔

ترجمہ. اور صلوٰۃ اور سلام نازل ہوں اوپر سردار ہمارے (سیدنا محمد مصطفیٰ) بیان
ہے. سیادت بھی مقصود ہے کہ آپ کا اسم شریف بھی مقصود ہے اور آگے صفتیں بیان
کامل کرنے والے واسطے حکمتوں کے (حِکَمْ جمع ہے حکمت کی. حکمت میں ہی ہو صفتیں ہیں
اس کی تعریف کی. حکمت کیا ہے؟ ایک علم ہے اعیان موجودات کا علی ما ہی علیہ جیسا کہ
وہ نفس الامر میں ہیں اور بشری طاقت کے مطابق یہ حکمت ہے. تو موجودات کا
علم جو اللہ تعالیٰ نے موجودات کو پیدا کیا. تو ان سے ساتھ تعلق طاقت بشری کے مطابق
جیسے احوال کا علم طاقت بشری کے مطابق ہو. حکمت کے دو قسم ہیں حکمت نظریہ اور حکمت
عملیہ. حکمت نظریہ اعتقادات ہیں. معتقدات جو عقائد ہیں یہ حکمت نظریہ ہیں
اور دوسرا ہے حکمت عملیہ. اعمال صالحہ. حضور صلی اللہ علیہ وسلم ان حکمتوں کے متمم ہیں
حکمت نظریہ کے بھی اور حکمت عملیہ کے بھی) ساتھ طریق وسطے (جس میں نہ
افراط ہو نہ تفریط ہو. یہ اشارہ اس طرف ہے بعثت لاتمم مکارم الاخلاق الحدیث
تم تو بیٹھے بیٹھے ہوئے ہو ہم تو ٹھیک نہیں ہوتا. گھٹنوں پر بیٹھ جاؤ
گھٹنے سے بیٹھ جاؤ. چلو جی. استغفر اللہ۔ متمم واسطے حکمتوں کے (یہ سمجھنے والی
دلچسپ بات ہے. تمام انبیاء علیہم السلام کو حکمتیں دی گئی ہیں لیکن وہ تام نہیں
ہیں. حضرت موسیٰ علیہ السلام، عیسیٰ علیہ السلام جتنے اللہ تعالیٰ کے نبی ——— حضور
صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں بعثت لاتمم مکارم الاخلاق. تو آپ متمم تھے. میں بھیجا گیا ہوں
تاکہ اخلاق کی ان حکمتوں کو تام کروں۔ موسیٰ علیہ السلام کی قوم عیسیٰ علیہ السلام
کی قوم ان میں کچھ افراط تفریط تھا. عقل کافی نہیں ہے. عشق محض بھی
کچھ نہیں ہے. عقل محض بھی کچھ نہیں ہے. لیکن کفایت نہیں ہے اللہ تعالیٰ
کے نبی آئے. انہوں نے حکمتوں کو کامل کیا. پہلے نبیوں کے دور میں وہ حکمتیں.

عسہ استاد صاحب چارپائی پر بیٹھ کر پڑھا رہے تھے پھر طلبہ فرش پر بیٹھے تھے۔ پھر استاد صاحب نے فرش پر بیٹھ کر ... ایک پر نہ بیٹھے ... فرش پر ... ان میں سے ... استاد صاحب جب ریٹائر ہوئے ... طہارت ... تو ... استاد صاحب بھی ... انہوں نے آخر ... ۱۲

تمام بینیں تھیں۔ بعض امتوں میں افراط تھا بعض میں تفریط تھی حضور کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت وسط ہے۔ وکذالک جعلناکم امۃ وسطا الآیۃ۔ یعنی بالطریق الامم یعنی وسط طریق جس میں نہ افراط نہ تفریط ہے۔ ایک صفت ہوگی کہ آپ حکموں کے متمم ہوگئے۔ والمبعوث یہ صفت ہے۔ ایسے محمد جو مبعوث ہیں۔ بھیجے ہوئے ہیں ساتھ جوامع الکلم کے۔ یعنی کلمات تھوڑے ہیں معانی بہت ہیں۔ ای الکلم الجامعۃ یعنی صفت کی اضافت ہے موصوف کی طرف۔ کلمات تھوڑے ہیں لیکن اس میں علوم بہت ہیں حتیٰ کہ ائمہ ~~حدیث~~ مجتہدین نے ایک حدیث سے بہت سارے مسائل مستنبط کیے۔

ترجمہ: متمم ہے واسطے حکموں کے بطریق وسط اور بھیجے ہوئے ہیں ساتھ جوامع الکلم کے (یعنی ایسے کلمات جو جامع ہیں) طرف اضخام (یہ ضخم کی جمع ہے) اضخم کے اضخام۔ بعض نے اضخام سمجھا ہے یہ ٹھیک نہیں ہوگا کیوں اس صورت میں لام ہونا چاہیے تھا لاضخام الاضخم۔ الی نہیں ہونا چاہیے تھا۔ طرف اضخام امتوں کے۔ وعلی آلہ اس کا عطف علی سیدنا اور پر ہے پچھلی عبارت کے ساتھ گئی ہے۔ صلوٰۃ اور سلام نازل ہوں اوپر آل آپ کے اور اصحاب آپ کے۔ وہ آل اور اصحاب (دونوں کی صفت ہے) جو وہ ادلہ ہیں عقول کی (وہ دلیلیں ہیں عقول کی یعنی اہل عقول کی دلیلیں ہیں دلیل موصل ہوتی ہے) ~~خاصۃ~~ خصوصاً چار اصول۔ اوپر نازل ہوں آل اور اصحاب کے خصوصاً چار اصول۔ آل کے چار اصول علی، حسنین اور حضرت فاطمۃ الزہرا۔ اور اصحاب کے چار اصول یعنی خلفائے اربعہ راشدین۔ یہ اعلیٰ طریق المشہور ہے۔ ورنہ پانچ ہیں۔ خلافت راشدہ متصلہ تیس سال تک تھی۔ حضرت امام حسن مجتبیٰ بھی ہے لیکن مشہور چار ہیں۔ چار مشہور اس لیے کہ آپ کی خلافت چھ مہینے ہوئی تھوڑی تھی اس لیے۔ تو مشہور ہوگئے مصداق چار۔ ہم ادلۃ العقول مصداق اصحاب کرام بھی ھادی ہوتے کیونکہ دلیل موصل ہوتی ہے۔ منطقی اصطلاح میں موصل الی التصدیق اور دوسرا ہوگا موصل الی المطلوب۔ آل اور اصحاب یہ ادلہ ہیں عقول کے۔ اہل عقول کو مقاصد تک پہنچاتے ہیں رہنمائی کرتے ہیں سیما کا اس کے ساتھ تعلق ہو۔ ادلہ تو سارے ہیں خصوصاً چار ادلہ۔ چار اصول ہوئے یعنی خلفائے راشدین۔ چار اس لئے کہا کہ مشہور ہیں بتحقیق پانچ ہیں۔

سیما کا معنی خصوصاً۔

لہ سیما کا تعلق یا تو آل کے ساتھ ہے جیسا کہ استاد صاحب نے پہلا معنی کیا یا اصحاب کے ساتھ ہے جیسا کہ دوسرا معنی کیا یا ہم ادلۃ العقول کے ساتھ تعلق ہے جیسا کہ آخری معنی کیا۔ فافہم محمد نعیم عباسی عفی عنہ

اما بعد فیقول۔ اس میں کلمۂ کی ترکیب۔ یہ اسم ہے لازم الاضافت۔ مضاف الیہ
میں اس کے دو حال ہیں کبھی مذکور ہوتا ہے تو کبھی محذوف۔ محذوف ہو تو دو حال
نسیاً منسیاً یا ارادے میں ہوتا ہے۔ اگر محذوف ہو نسیاً منسیاً تو معرب منصوب
ہوتا ہے اگر مذکور ہو تو پھر منصوب یا معرب ہوتا ہے۔ اور اگر ارادے میں ہو لیکن حذف کیا
تو مبنی علی الضم ہوتا ہے جیسے اما بعدُ۔ اب یہاں اما بعدُ پڑھیں گے۔ مضاف الیہ
محذوف ہے لیکن ارادے میں ہے مذکور تو ہے نہیں اور نسیاً منسیاً اگر ہوتا تو اما
بعداً ہوتا۔ صورت خطی اس کی تائید نہیں کرتی۔ معلوم ہوا کہ اما بعدُ ہے
تو مضاف الیہ نیت میں ہے وجہ یہ کہ جب پڑھتے ہیں تو تصور آ جاتا ہے
اما بعد الحمد و الصلوٰۃ۔ پھر اصل میں عبارت تھا مهما یکن من شئ تھی اگر کوئی
چیز ہے دنیا جہاں میں تو یہ کہتا ہے فیقول الشکور الصبور محب اللہ نے کہا ہے۔ پھر
مهما یکن من شئ کو حذف کر دیا۔ تو اما کو اس کی جگہ رکھ دیا۔ جب اس کی جگہ پہ
آ گئی اور اتنی بڑی لمبی عبارت محذوف ہو گئی مهما معنی ہے یکن من شئ کے
فعل شرط بھی ہے۔ مهما اسم ہے تو مبتدا اسمیت اس کو لازم ہے۔ بعدُ اما کے
بعد اس لیے رکھتے ہیں تا کہ دلالت کرے کہ یہاں مهما محذوف ہے بعد بھی
اسم ہے۔ یکن من شئ فعل شرط ہے اس کو جزا لازم ہوتی ہے وہ تو
حذف ہو گئی تو اس پر قرینہ ٹھہرایا فیقول۔ فا دی ہے یہ دلالت
کرتی ہے کہ یہاں فعل شرط محذوف ہے۔ بعد اسم ہے اور دلالت کر رہا
ہے کہ مهما ہے۔ مهما یکن من شئ فیقول اس طرح تھا۔ ساری عبارت
کو حذف کر کے اما اس کی جگہ رکھ دیا۔ مهما اسم ہے مبتدا اسمیت اس کو لازم ہے
بعد کو اس کے لیے قرینہ بنایا۔ تو فا یکن من شئ کے: فا دلالت
کرتی ہے کہ یہاں فعل شرط محذوف ہے۔

ترجمہ: بہر حال بعد ~~[illegible]~~ حمد و صلوٰۃ کے۔

اللہ تعالیٰ کی لکھائی۔ (شاید یہ دعا استاذ صاحب نے اپنے لیے مانگی ہے۔ آمین ثم آمین)۔

مسلم الثبوت صفحہ سبق: ۳

فیقول الشکور الخ ـــــ یہ محسنات بدیعیہ سے ہے ۔ رعایۃ سجع کی۔ اور اس نے تجنیس بھی کی ہے الشکور لے کر آگے بھی آرہا ہے الشکور۔ ثانی الشکور کی نون یہ تجنیس ہے تجنیس میں یہ ہوتا ہے کہ لفظ ایک جیسا ہے تو معنی اپنا اپنا معنی ہے ۔ الشکور یہ سجع ہو گیا پس کیا ہے شکر کرنے والا جیسا عبد اللہ ایسا عبد اللہ جو بیٹا ہے عبد الشکور کا ۔ الشکور یہ اللہ تعالیٰ کا اسم ہے صفاتی اسم ہے۔ اس کے تین معنی کر سکتے ہیں۔ ایک معنی ہے شکر کی جزاء دینے والا۔ (فائدہ) بندے شکر گزاری کرتے ہیں تو اللہ تعالیٰ شکر کی جزا عطا فرماتا ہے ۔ یہ معنی اس صورت میں ہوگا کہ شکر کی جزا کو بھی شکر کہا جائے۔ جیسے برائی کی جزا کو سیئہ کہا گیا ۔ جزاء السیئۃ سیئۃ مثلھا۔ دوسرا معنی : تھوڑے عمل پر بہت زیادہ جزا دینے والا۔ بندے عمل تھوڑا کرتے ہیں اللہ تعالیٰ جزا زیادہ دیتا ہے ۔ عمل کرتے ہیں مختصر مدت ہے حیات۔ حیات مختصر مدت ہے اس میں عمل کرتے ہیں۔ جزا اللہ تعالیٰ نے جنت ہمیشہ ہمیشہ کی دی ہے ۔ اللہ تعالیٰ شکور ہے بندے کو جزا دیتا ہے دائمی تھوڑے عمل پر ۔ یہ دوسرا معنی ہے۔ اور تیسرا معنی ۔بندہ نیک عمل کرے ۔ تو اللہ تعالیٰ اس کی ثناء فرماتا ہے تعریف اللہ تعالیٰ کرتا ہے ۔ اللہ تعالیٰ شکر گزار ہے ۔ شاکر ہے۔ بندے نے عمل کیا حالانکہ اس کے عمل میں غرض ہیں ہیں۔ اللہ تعالیٰ کا اطاعت ثواب کی نیت۔ ثناء اللہ تعالیٰ کرتا ہے۔ یہ شکور کا تیسرا معنی ہے۔ پہلے دو معنی اور تیسرے میں فرق : پہلے دونوں معنی صفات فعلیہ سے ہوگا۔ شکور اسم ہے صفت کا۔ یہ صفت فعلیہ ہوگی۔ تیسرا معنی ثنا کرنے والا یہ صفت کلامیہ ہوگی۔ یہ فرق آگیا ـــ

متنفعۃ اللہ تعالیٰ اکر دعا دیتا ہے۔ پہنچائے اس کو اللہ تعالیٰ طرف ذروۃ الکمال یعنی کمال کی ذروۃ چوٹی: یعنی چوٹی کمال کے ۔ عروقاۃ ۔ اور چڑھائے اس کو مقامات اس کو ۔ گہرائی قال سے طرف بلندی حال کے ۔ ایک قال ہے۔ ظاہری عمل قال۔ حال باطنی حالت ہے مطلب یہ ہے کہ قال کی حضیض سے حال کی چوٹی پر لے جا۔ یعنی حضیض سے قلہ تک جاتا ہے ۔ اشارہ ہے حال کے لیے قال ہے ضروری۔ حال بغیر قال کے نہیں ہوتا۔ کیونکہ دونوں آپس میں حضیض اور قلہ ہے ۔ قال کے بغیر حال حاصل نہیں ہوتا۔ لیکن اکثر قال میں ہوتا ہے حال کی خبر ہی نہ ہو ۔ یہ کمی ہے۔ اس کمی سے اللہ تعالیٰ نکالے۔ (شاید یہ دعا استاذ صاحب نے اپنے لیے مانگی ہے۔ آمین ثم آمین) ۔

عہ یعنی شکر کرنا ۱۲

عہ ... پر لفظ شکر کے ہیں۔

عہ حضیض کا معنی گہرائی اور قلہ کا معنی بلندی ۱۲

"إنّ السعادة باستكمال النفس والمادة الخ" یہ بیان کرنے کے بعد فرمایا۔ "إنّ السعادة" ۔ کہ
بندے کو سعادت حاصل ہوتی ہے ـــ سعادت تب ـــ ؟ ۔ یہ کیا بیان کرنے لگا ہے؟
اب یہاں سے وجہ تالیف بیان کرنے لگا ہے۔ وجہ تالیف جو ہوتی ہے مصنف جو بھی تصنیف کرتا
ہے ایک ہوتا ہے کہ ماتن ہوتا ہے کسی فن میں متن لکھا۔ دوسرا ہوتا ہے کہ کسی متن کا شارح ہے
ماتن بھی فن کی تعریف کرتا ہے۔ اس پر سوال ہوتا ہے۔ فن تو اور بھی تھے تو اس فن میں کتاب
کیوں لکھی۔ تو وہ اس فن کی تعریف کرتا ہے۔ وجوب کے درجے تک پہنچاتا ہے۔ شارح
وہ دو تعریفیں کرتا ہے ایک فن کی اور دوسری اس متن کی۔ اس پر بھی سوال ہوتا ہے
متون تو اس فن کے اور بھی تھے تو اس متن کو خاص کیوں لیا۔ تو وہ فن کی بھی تعریف
کرتا ہے اور متن کی بھی تعریف کرتا ہے۔ اب یہ ہے متن۔ تو اس کی ایک ہی وجہ تالیف
ہوگی۔ کہ فن کی تعریف کرے گا۔ تعریف ایسی طرز سے چونکہ منطقی آدمی ہے۔ منطقی طرز
ہوگی دیکھو۔ تو کہتا ہے کہ سعادت۔ اس کا معنی ہے نیک بختی۔ سعادت تب حاصل
ہوتی ہے کہ روح اور بدن کامل ہو جائیں۔ روح بھی کامل ہو جائے تو بدن بھی کامل
ہو جائے۔ نفس ہے روح اور مادہ ہے بدن۔ نفس اور بدن کا کمال تب آتا ہے کہ
عقیدہ بھی صحیح ہو اور اعمال بھی اچھے ہوں۔ نتیجہ کیا آیا: سعادت تب حاصل
ہوتی ہے عقیدہ بھی صحیح ہو اور اعمال صالحہ بھی ہوں۔ اب فرماتے ہیں عقیدہ کی صحت
اور اعمال صالحہ یہ تب حاصل ہوتے ہیں کہ تفقہ فی الدین کرے۔ دین میں سمجھ حاصل
کرے۔ حق کے مواضع اور یقین کے مواقف میں تبحر یعنی گہرائی حاصل کرے۔ تو
نتیجہ کیا آیا۔ سعادت تب حاصل ہوگی کہ تفقہ فی الدین حاصل کرے۔ سعادت حاصل
ہوتی ہے روح بھی کامل ہو تو بدن بھی کامل ہو۔ ان کا کمال تب حاصل ہوتا ہے کہ عقیدہ
بھی صحیح ہو اور عمل بھی صحیح ہو۔ عقیدہ صحیح ہو تو روح اور عمل صحیح ہو تو جوارح
بدن صحیح ہوگا۔ نماز پڑھیں تو صحت بھلی چنگی بنتی ہے۔ جو نماز نہیں پڑھتے
ان کے ڈھڈ (پیٹ) بڑے ہو جاتے ہیں۔ یہ تب صحیح ہوں گے کہ دین میں
سمجھ حاصل کرے۔ اور گہرائی حاصل کرے۔ اب بیان کرتے ہیں کہ تفقہ فی الدین تب حاصل
ہوگا کہ مبادی کی تحصیل کرے۔ مبادی ہوتے ہیں جو موقوف علیہ ہیں۔ پھر نتیجہ آیا
سعادت تب حاصل ہوگی کہ مبادی کی تحصیل کرے۔ مقاصد کے مبادی ہیں۔

ان مبادی میں سے ایک ہے علم اصول الاحکام ۔ یعنی اصول فقہ ۔ تو سعادت تب حاصل ہوگی کہ علم اصول فقہ حاصل کرے ۔ متن کی تعریف بھی آگئی ۔ کہ اس متن فن سے سعادت دارین حاصل ہوتا ہے ۔ ہاں جی : یعنی وجہ تالیف بیان کرتا ہے کیونکہ ماتن ہے تو متن جس فن میں ہے اس فن کی تعریف کرے گا تو فرمایا ہیں سعادت مراد سعادت دارین ہے دونوں جہانوں کی سعادت ۔ یہ تب حاصل ہوتی ہے کہ روح بھی کامل ہو نہ بدن بھی کامل ہو ۔ کیونکہ بدن کامل ہوگا تو عبادت کرے گا مجاہدہ کرے گا ۔ نیکی ست ہے تو روح کمال پکڑے گا ۔ روح اور بدن تب کامل ہوگا کہ عقیدہ بھی صحیح ہو اور اعمال بھی صحیح ہوں ۔ تو سعادت تب حاصل ہوگی کہ عقیدہ ٹھیک ہو ۔ ہو عقیدہ اور اعمال تب صحیح ہونگے کہ تفقہ فی الدین یعنی دین کی سمجھ حاصل کرے ۔ سمجھ بھی اس طرح گہرائی حاصل کرے ۔ حق اور یقین کے مواضع میں تبحر حاصل کرے ۔ اب کہتا ہے کہ تبحر اور تفقہ فی الدین تب حاصل ہوگا کہ ان کے جو مبادی ہیں پہلے ان کو حاصل کرے ۔ اب نتیجہ آیا سعادت تب حاصل ہوگی ۔ مبادی کی تحصیل کرے ۔ علم فقہ کے فن کے مبادی ۔ اس کے مبادی کیا ہیں ۔ ۔ ۔ (طالب علم ٹکڑوں میں بیٹھ کر پڑھ رہے تھے ایک پر زیادہ بیٹھ گئے تو اس کی دھوکن ٹوٹ گئی تو استاد صاحب نے فرمایا ۔ دیکھتے (دیکھا) وجد آگیا ہے ۔ جاؤ اپنے کو پیچھے لے آؤ ۔) اس طرف بھی زیادہ بیٹھے ہوتے ہیں ۔ تو وہ ہے علم اصول الاحکام ۔ اتنے تک آگیا ۔

ترجمہ : بے شک سعادت ساتھ استکمال نفس کے اور مادہ کے اور یہ استکمال ساتھ ساتھ تحقق (عقیدہ) کے اور تخلق (اعمال صالحہ) کے ۔ اور وہ دونوں حاصل ہوتے ہیں ساتھ تفقہ فی الدین کے ۔ اور گہرائی حاصل کرنے ساتھ حق مواضع حق اور یقین کے ۔ (مواضع وہ فقہ کے مسائل ہیں ۔) اور چلنا پیچ اس وادی کے جزی نیست کہ حاصل ہوتا ہے ساتھ تحصیل مبادی کے اور ان مبادی سے علم اصول الاحکام ہے ۔

محو من اجل علوم الاسلام ۔ فن کی ایک تعریف آگئی کہ سعادت دارین حاصل ہوتی ہے ۔ اب دوسری تعریف یہ اسلام کے علوم میں سے اجل علم ہے ۔ سب سے اجل ۔ یہ دوسری تعریف ہے ۔

١٢.٥٥ ۔ اب اس پر سوال ہوگیا : ۔ کہ اجل علوم تو تفسیر کا علم ہے علم حدیث ہے علم کلام ہے چوتھا علم فقہ ہے اس سے یہ اجل کیسے ہے اجل تو وہ ہیں تو اس کا جواب من داخل کرکے محو من ، یہ من تبعیضیہ ہے اجل علوم اسلام ایک جملہ ہے یہ پورا جملہ ہے ان میں سے تو اجل جز حقیقی نہیں ہے کہ سب سے اجل بس ایک ہی ہوگا بلکہ جملہ ہے ان جملہ اجل سے یہ بھی ایک اجل ہے ہاں جی ۔ ۔ ۔ ۔ اجل تو ایک ہوتا ہے علوم جمع ہے اجل مضاف

ہے علوم اسلامیہ کی طرف تو اجل ایک ہوگا ناں مطلقاً اجل تو وہ مقاصد میں علم تفسیر ہے قرآن مجید کا علم ہے حدیث کا
علم ہے عقائد میں دوسرا فقہ ہے تو اسکا جواب دیا کہ من بعضیہ ہے اجل العلوم ہے جز کی حقیقی نہیں ہے
یہ کلی ہے اجل یعنی جملہ ہے علوم کا۔ اب تیسری تعریف کرتا ہے یہ ایسا علم ہے جس کی مدح میں خطبے لکھے
گئے اور صنف فی قواعدہ یعنی اسکے قواعد قواعد ہوتے ہیں کہ قانون اصول اس میں کتابیں تصنیف کی گئی
یہ تیسری تعریف ہے۔ وکنت صرفت اب فرماتے ہیں کہ میں نے یہ کتاب کیوں لکھی ناں تو وقت ناشکری کا نہ کرے
میں نے عمر کا بعض حصہ اسکی تحصیل میں صرف کیا اور اپنی نظر اسکی تحقیق میں میں نے اس طرح یعنی فکر
کو سپرد کر دیا کہ میرے اوپر کوئی علم کا کوئی حصہ کوئی حقیقت کوئی مسئلہ میرے اوپر پوشیدہ نہیں رہا
ایسے نہیں کہ ان نے محنتیں کی اور بیاداللہ تعالیٰ محب اللہ صاحب مسلم العلوم کبھی انہوں نے لکھی ہے الی مسلم
والثبوت تو اور کوئی دقیقہ۔ حقیقت کہتے ہیں حقیقت علم کی علم کا مسئلہ ہوتا ہے تو دقیقہ علم کا
اس مسئلے کی دلیل ہوتی ہے کہ میں نے مسائل بھلے اس علم کے مسائل سے کوئی مسئلہ میرے اوپر کوئی پوشیدہ
نہ رہا تو ان مسائل کے دلیلوں سے کوئی دلیل میرے اوپر پوشیدہ نہ رہی۔ ہاں جی ـــ اب اہمیت
بیان کرتا ہے کہ میں نے ایسے سرسری نظر سے نہیں لکھا بس بیٹھ جاتے (جگہ تا) بلکہ میں نے پہلے تو اس
علم کے مطالب کے مسائل کی تحصیل میں عمر کا ایک حصہ صرف کیا وہ معلوم بھی ہوتا ہے کہ میں نے علم معانی
میں بڑا حصہ صرف کیا زندگی لگائی۔ حقیقت سے مراد ہے مسئلہ دقیقہ ہوتا ہے کہ دلیل یعنی مسائل بھی
تفصیل سے جانے کے دلائل بھی تفصیل سے جانے کوئی شئے مخفی نہ رہی کہ ترجمہ۔ لیس وہ علم اصول فقہ
اجل علوم اسلام میں سے ہے تصنیف کی گئی ہے بہیج تعریف اسکی خطبے یعنی اس میں مدح اور ثنا کے میں
خطبے تصنیف کیے گئے اور تصنیف کی گئی بہیج قواعد اسکی کتابیں بڑی کتابیں لکھی گئی ہیں۔ یہ
حضور کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا معجزہ ہے کہ ملت اسلامیہ کی تدوین۔ اور تھا میں صرف کرتا رہا میں
بعض عمر اپنی طرف تحصیل مطالب اسکے مطالب اس علم کے مقاصد کے مسائل ہیں اور سپرد کیا میں نے
اپنی فکر کو طرف تحقیق مآرب اسکے مآرب کا معنی بھی مطالب ہیں تو تحقیق مطالب کی یہ ہے کہ
مسئلہ کی تحقیق ہوتی ہے دلیل تاں مسئلے کو دلیل کے ساتھ میں نے حاصل کرنا شروع کیا حتی کہ لیس نہیں
پوشیدہ رہا مجھ سے کوئی حقیقت من الحقائق اس علم کی کوئی حقیقت کا کوئی مسئلہ پوشیدہ مجھ
سے نہ رہا ایسے نہیں ہیں کہتے لوگ جو واقع میں ہوتا ہے اسی طرح کہتے ہیں۔ اور نہیں پوشیدہ
رہا اوپر میرے کوئی دقیقہ۔ تو یہ علماء تھے جنہوں نے اتنی محنتیں کیں۔ ثم لا حصر۔ تو ایک
بات کر لی یعنی تعریفیں کر لی میں نے یہ متن کیوں لکھا یہ متن جو ہے اجل علوم اسلامیہ میں سے ہے

اور اسکی بڑی تعریف بھی شاہ بڑا اہم ہے ناں بہت ضروری ہے۔ اب ایک واقعہ کی طرف اشارہ کرتا ہے تم لاہور ما
ایک عظیم اور کہتی تصنیف کیوں کی۔ وکیانو آگئی اسلیے کہ سعادت حاصل ہو کہ جاتے ہیں اسلام کے علوم سے تیرا اہل
علوم لکھا تو میں نے اسلیے تصنیف کیا تم تو کہتا ہے کہ ایک اور بات بھی ہے پہلے جو علماء تھے تو حکومتیں تھیں
آج والی حکومتوں کو بھی کہہ دو پہلے جو حکومتیں تھیں وہ علماء سے کام لیتی تھیں کس طرح؟ تدریس لیتی تھیں
ایک سرحد عالم دین تدریس کرتا تھا تو پھر علماء وہ بادشاہ اسلام کے جیسے صلاح الدین ایوبی ہے
نے اس قسم کے فاتح اسلام کے جو بڑے بڑے۔ اس سے پہلے تو اور۔ تو خلافت کے ادوار کے بعد جو اسلام
کے بادشاہ آئے ناں تو علماء کی تعظیم کرتے تھے خود بھی عالم ہوتے تھے اور علماء کی تعظیم کرتے تھے
اور ان سے کام لیتے جتنا اخلاص سے کام عالم دین کرتا ہے ناں اتنا اور کوئی نہیں کر سکتا میری نسبت
تقوی عقلی دلیل ہے جسکے دل میں دین ہو ایمان ہو ناں وہ جو کام کریگا ناں خدا کی رضا کیلئے کریگا
تو اسکے کام میں سستی بھی آ رہی گی یہاں دنیا دار کا کوئی جھوٹ جیسے آجکل حالات چلے ہوئے ہیں
سب کچھ بھی نہیں ہے کسی قطار میں نہیں ہے یہ دعوی کا ہے تو علماء سے پہلے تدریس کراتے تھے بادشاہ
دیکھو شاہ جہان بادشاہ کا دور میں فتاوی عالمگیری لکھا گیا جو آج اس دور میں اس پر اعتماد
ہو رہا ہے فتوے دیے جا رہے ہیں علامہ عبدالحکیم سیالکوٹی شاہ جہان کی دربار میں ایسا عالم تھا
میر سید بھی وہاں رہا تو شاہ جہان کا دور تھا۔ تو اچھے اچھے کام ہوتے پھر ایک عرصہ تدریس کراتے
پھر ان کو قاضی بناتے عدالت میں سپریم کورٹ کا جج پھر ایک عرصہ بعد ان کو فوج میں جرنل لیتے تھے
اسی لیے میں پہلے سے کہتا ہوں کہ میں کہتا ہوں کہ ہماری فوج میں جو فوجی بھرتی ہوں ان کو کتاب الجہاد
ضروری پہلے ہونا چاہیے کتاب الجہاد سیر جو ہماری کتاب السیر ہے امام محمد نے جو لکھی ہے کتاب السیر
سیر کبیر سیر صغیر ایک کا مطالعہ ہونا چاہیے پہلے سچے عالم دین سے کہ یہ ان کو پڑھائے پھر
امتحان دو اسکو سند ملے عالم دین سے پھر وہ سند دکھا کر کے فوج میں بھرتی ہو۔ پھر ہو گا کہ کیا ہم
نے کرنا ہے تو کیا کرنا ہے اس طرح تو فوجی ہندوستان کے بھی ہیں امریکہ کے بھی ہیں تو صرف اسلحہ
سے نہیں ہوتا اللہ کی مدد ملتی بالکل خدا کی مدد سے ہوتا ہے تو بندے کے اخلاص سے اس
سے صحیح فرصت ہوتی ہے تو یہ علماء میں چیز ہے جب یاد آگئے تو مدارس کے جو سچے علماء کے
شاگرد ہونگے وہ ہی جہاد کرینگے باقی اسطرح کھانے والے تو بیٹھو۔ ششتبہ گلاس جو ہے ناں
شراب کا یہ ہاتھ میں رکھو تے سکندر نال جنگاں دوں نہ آ۔ تیرے واسطے وہی ٹھیک ہے ورنہ کام خراب
ہو جائے گا۔ تے پھر اسکے بعد اس خطے کا گورنر بنا اسطرح علماء کو لگا دیں تاکہ عالم دین

نے کام کرے تو جب آپ کو بھی
جو یہ ان سب امور میں اسکو سمجھ لیتے سب امور میں انکو لیاقت پیدا ہو
قابل کا قاضی مقرر کیا افغانستان سے قابل کے اندر ایک کو قاضی مقرر کیا گیا تو افغانی علماء نے طعنہ مارا
انہوں نے کہا یہ منطقی آدمی ہے اسکو فقہاء کے مسائل سے کیا سروکار یہ فقہ کو کیا جانتا ہے یہ کیا فقہاء
کریگا طعنہ آپ تک پہنچا تو پھر آپ نے اصول فقہ میں یہ کتاب لکھی جب یہ چھپ کے علماء کے پاس
گئی تو دنگ رہ گئے کہ اصول فقہ میں اسکو کتنی دسترس ہے مستقل فن تحریر کیا اسلیے کہا
بسم اللہ الرحمن الرحیم یہ اسکی طرف اشارہ ہے ترجمہ پھر واسطے اسکے امر عظیم کے ارادہ کیا میں نے یہ کہ
تحریر کروں میں بیچ اسکے ایک دفتر مختصر اور دفتر ہو وافیا وفا کرنے والا یعنی جو مسائل کا
حاوی ہو سارے اصول فقہ کے اس میں مسائل ہیں اور کتاب کافی کفایت کرنے والی
جب اسکو پڑھیگا بس اسکیلیے کافی ہوگی اور جمع جمع کرے طرف فروع کے اصول کو یعنی احکام
فقہیہ بھی بیچ رہیں نے انکی دلیلیں بھی بیچ رہیں اصول فقہ کی دلیلیں بھی بیچ رہیں فن
ذکر کرتے ہیں تاں کہ یہ تفریع سمجھ سکیں اس اصل پر تو اصول ذکر کرتے ہیں تو پھر تفریع آتی ہے
اور طرف. یا یہ کہ اس کتاب میں فرماتے ہیں عقلی دلائل بھی میں نے جمع کیے ہیں نے نقلی دلائل بھی
جمع کیے ہیں میں نے. عقلی دلائل بھی نے نقلی دلائل بھی تاں عقلی دلائل نے نقلی دلائل یہ اسلیے ہوتے ہیں کہ
اگر نقلی دلیل فرض کرو نہ ہو تو یہ مسئلہ عقلی دلیل سے بھی ثابت ہو سکتا تھا تو میں نے دونوں
کو جمع کیے اور یہ کتاب متعارف کرا رہا ہے کتاب کا دو طریقے حنفیہ اور شافعیہ پر مشتمل
ہے والا تمیل اب فرماتے ہیں کہ میں کسی طرف ذرا بھی مائل بھی حقیقت سے ادھر ادھر نہیں
کرونگا تو میں دلیل پر نظر رکھوں گا میں کہوں گا یہ درست ہے تو لو اب اگرچہ مذہب
شافعی بھی ہو مذہب میرا حنفی ہے لیکن میں دلیل سے اوپر حکم لگاؤں گا تو اسلیے کہا
ولا تمیل میلا یہ نہیں ہے کہ میں حنفی ہوں لہذا میں اگر دلیل میں کچھ ضعف ہوں بھی
سمجھی میں کہوں گا یہ دلیل راجح ہے. واقعیت سے ذرا بھر بھی میں ادھر ادھر نہیں
کرونگا. فجاء بفضل اللہ - اب کہا ہے کہ ترجمہ پھر واسطے امر عظیم کے ارادہ کیا میں نے
یہ کہ تحریر کروں میں بیچ اسکے ایک دفتر وافی اور کتاب کافی جو جمع کرے طرف فروع کے
اصول کو اور طرف مشروع کے معقول کو مشروع کا معنی ہے دلیل نقلی معقول کا معنی ہے دلیل عقلی
اور مشتمل ہو اوپر دو طریقے حنفیہ اور شافعیہ کے ان دو کا ذکر اسلیے ہوا کہ مشہور یہی
تھے زیادہ ہمارے اصول میں اور ہمارے فقہ میں امام شافعی صاحب کا اختلاف زیادہ آتا ہے

اور نہ میل کرے کچھ میل مراد کتاب ہے نہ اصل آپ ہیں اور نہ میل کرے ایسی کتاب جو نہ میل کرے ذرا بھر میل
در حقیقت سے پس سمجھے یا ارد شاد ان احسر ر اپنی طرف نسبت بھی کی ہے پھر کہا ہے کہ فجاء بفضل اللہ
پس آ گئی یہ کتاب ساتھ فضل اللہ تعالیٰ کے اور توفیق اسکے ہماری جیسا کہ تو دیکھتا ہے یعنی بیان
کرنے کی حاجت باقی نہیں ہے یہ حسن ہے جو دیکھنے سے پتہ چلتا ہے باقی بیان کیا پوچھتا ہے ہماری
بہ بھی چیز ہے جیسا کہ تو دیکھتا ہے. معدن اعز سحر اب تحیر پیدا کرتا ہے کتاب میں وجد آتا ہے
ناں تحیر پیدا ہوتا ہے پھر کہتا ہے کہ کیا ہے یا سمندر ہے یہ نہیں بلکہ جادو ہے لا ئیدری یہ جادو
ہے جادو کے اسباب ہوتے ہیں لیکن ادراک نہیں ہوتا کہ سبب ہیں کیا جادو جو نہیں دراصل کیا جاتا
مراد ہے کہ یہ ایسی کتاب ہے جو عدیم المثل ہے اس جیسی کتاب اصول فقہ میں نہیں لکھی گئی.
وتسمیتہ اب بتاتا ہے کہ جب کتاب آ گئی تو پھر کہا اب بتاتا ہے کہ میں نے اسکا نام رکھا تو نام بھی کتاب کا
کا ہوتا ہے تاکہ امتیاز ہو نام رکھا میں نے اسکا ساتھ مسلم کے پہلے میں نے اسکا نام رکھا تسلم
سلامت رکھے اسکو اللہ تعالیٰ طرح سے یہ کہ یہ کتاب ہو اسکو طلباء نے علماء ایسے پھینک دیں اسکو
اس سے سلامت رکھے کہ پھینک دی جائے اور پھر اسکو کوئی پڑھے ہی نہیں اس سے اللہ تعالیٰ اسکو
سلامت رکھے انہوں نے دعائیں مانگی ہیں معلوم ہوتا ہے کہ اللہ نے ان کی دعائیں قبول کیں. کتنی
مدت گزر گئی صدیاں یہ کتاب علماء کے ہاتھوں میں ہے پڑھائی جا رہی ہے اس پر شروح
لکھی گئی ہیں پھر شروح پر حواشی لکھے گئے ہیں ترجمہ اور جرح سے جرح کا معنی کہ
کوئی طعن کرے تشنیع کرے. ادھر اسطرح کہا کہ یہ کچھ نہیں کر سکیں گے اللہ اسکو سلامت رکھے
گا اور دوسرا وجعلہ موجباً للسرور اور یہ اصل مقصود ہے ناں. اور بنائے اسکو
اللہ تعالیٰ سبب واسطے خوشی کے اور خوش ثم الکعمنی فرماتے ہیں کہ میں نے اسکا نام رکھا
ناں مسلم پھر اللہ تعالیٰ نے مالک الملکوت نے میرے اوپر الہام کیا کہ تاریخ اسکی میں سے دیکھی
تو تاریخ کے وہ حروف نکالے تو وہ بنے مسلم الثبوت پہلے مسلم تھے پھر مسلم الثبوت پھر
الہام کیا مالک الملکوت نے یہ نسبت الہام مالک الملکوت کی طرف ہے کہ یہ الہام بھی یعنی مطلب ہے کہ
نعمتیں نعمتوں کا مالک ہے الہام کا مالک ہے عطا فرمانے والا کہ بے شک تاریخ اسکی مسلم الثبوت ہے
ألا الكتاب : اب کتاب کی یعنی خلاصہ بیان کرتا ہے کہ خاکہ تاکہ تو سمجھے کہ کتاب کتنی جزوں پر
مشتمل ہے. تو فرماتے ہیں ألا الا تنبیہ ہے خبردار سنو یہ کتاب جو ہے ناں نو جزوں
پر مرتب ہے اسکی نو جزیں ہیں ایک مقدمہ ہے فیما یفید العصیر کہ یہ سوال کا جواب دیا ہے

علہ تشنیع

سوال یہ ہے کہ مقدمہ تو ہوتا ہے کئی قسم ایک ہوتا ہے مقدمۃ العلم تو دوسرا ہوتا ہے مقدمۃ الکتاب تو پھر اگر مقدمہ ہے کون سا مقدمہ ہے؟ تو بتایا ہے کہ یہ مقدمۃ الشروع ہے مقدمہ شروع فی العلم کہا ہوتا ہے ما یتوقف علیہ الشروع جس پر شروع ہونا موقوف ہو تو مقدمہ الکتاب وہ طائفہ من الکلام ہے وہ کلام ہوتی ہے مقاصد سے پہلے ذکر کی جاتی ہے تے مقاصد کیساتھ مقاصد کا اسکے ساتھ تے اسکا مقاصد کے ساتھ رابطہ ہوتا ہے تو مقاصد میں جو نفع دیتا ہے پھر سوال ہو گیا کہ: کہ مقدمۃ العلم تو وہ ہے کہ جس پر شروع موقوف ہو تو شروع تو موقوف ہوتا ہے کہ علم کا تصور بوجہ ما ہو تے تصدیق بفائدہ ما ہو دسجگہ تو موضوع کا تصور موضوعیت موضوعیت موضوع کا موضوعیت کی تصدیق پھر علم کا تصور برسمہ تصور غرض وغایت تو اس پر تو شروع فی العلم موقوف نہیں ہے شروع فی العلم تو موقوف ہے کس کے اوپر تصور بوجہ ما پر (جو بیچ قطبی میں آیا) تو یہ اسکا جواب دیا کہ توقف یعنی شروع جو موقوف ہے ان تو توقف دو ہیں ان توقف ایک توقف ہے علی وجہ بصیرت ایک ہے توقف مطلق مطلق شروع ان مطلق شروع موقوف ہے تصور بوجہ ما تے تصدیق بفائدہ ما پر تے جو شروع علی وجہ بصیرت ہے وہ تصور برسمہ اور غرض وغایت اور موضوع کی موضوعیت کی تصدیق پر اس پر ہے تو ~~یہ~~ مقدمہ العلم ہے اور یہ مقدمہ وہ ہے جو جو افادہ بصیرت کا کرتا ہے اور ایک ہو گیا مقدمہ اور تین ہو گئے مقالات فی المبادی کتنے ہو گئے ہ چار. تے چار اصول ہیں مقاصد جس کتنے ہو گئے 8. تے خاتمہ فی الاجتہاد ونحوہ یعنی اجتہاد تے تقلید تے اسکے متعلقات تو کل نو ہو گئے.

ترجمہ: خبردار کتاب مرتب ہے اوپر ایک مقدمہ کے بیچ اسکے جو افادہ کرتا ہے بصیرت کا اور مقالات پیچ مبادی کے اور اصول بیچ مقاصد کے اور خاتمہ بیچ اجتہاد کے اور مثل اسکے.

مسلم الثبوت صـ٥ سبق 1

اما المقدمۃ: یہ اما تفصیل کیلئے ہے تو اب تفصیل تو کرنا ہے کہ مقدمہ میں تین چیزیں ہیں ایک تو اصول فقہ کی تعریف اور دوسرا کہ موضوع کیا ہے؟ تے تیسرا فائدہ یاں جی... تو پہلے اجمال آیا اب تفصیل کرتا ہے اما المقدمۃ پہلے مقدمہ نکرہ تھا اب معرفہ ذکر کیا یہ مقدمہ وہی ہے جسکا پیچھے ذکر آیا تو اب تفصیل کرتے ہیں کہ مقدمہ میں تین چیزیں ہوتی ہیں. تین چیزوں پر مشتمل ایک تو اصول فقہ کی تعریف اور دوسرا اسکا موضوع تیسرا فائدہ. فائدہ جو علم پر حاصل ہوتا ہے مرتب ہوتا ہے. اما حدہ تو کہا ہے کہ

تو پہلے اجمال آیا

مضاف
اصاف‌الیہ . تو حد دو قسم کی ہوتی ہے ایک حد اضافی اور دوسری حد لقبی حد اضافی یہ ہوتی ہے کہ مضاف کا معنی کیا مضاف الیہ
کا نے درمیان میں جو اضافت ہے نسبت ہے اس تین میں تو پھر حد لقبی جو ہوتی ہے وہ مجموعہ من حیث مجموعی تعریف بیان
کی جاتی ہے تو اسلئے کیا اصافۃ یا مضاف کا حد اضافی ہے اسکا میں اصول کی اضافت ہے فقہ کی طرف جمع کا معنی کرنا ہو تو مفرد کی طرف
جاتے ہیں تو کہتا ہے اصول جمع ہے اصل کی اور اصل کے دو معنے ہیں ایک اصل کا معنی ہے لغوی دوسرا اصل کا معنی ہے
اصطلاحی اصل کا لغوی معنی ہے ما یبتنی علیہ غیرہ یعنی اصل وہ شئے ہے جسکے اوپر غیر کی بناء جس پر غیر بناء
کیا جا سکے پھر یہ بناء جو ہے ناں یہ تین قسم کا ہوتی ہے ایک بناء حسی جیسے دیواروں کے اوپر چھت کے چھت جو ہے یعنی
دیواریں اصل ہیں کے چھت تو ما یبتنی علیہ غیرہ تو یہ ہوتی ہے یعنی بناء حسی حسی چھت دیواروں کے اوپر ہے
جیسے بنیاد ہوتی ہے بنیاد کے اوپر دیواریں ایک بناء حسی کے دوسری بناء عقلی جیسے مسئلہ جو ہوتا ہے دلیل کے اوپر اسکی
عقلی
بناء ہوتی ہے مسئلہ کی بناء ہوتی ہے دلیل کے اوپر کے دلیل بنیاد ہوتی ہے کے مسئلہ جو ہے ناں یہ نقلی ہوتا ہے . یہاں جو ہے
حد اضافی میں ہر جز کا علیحدہ علیحدہ معنی ہوتا ہے تو اصول الفقہ اصول کی اضافت ہے فقہ کی طرف پہلے اصول کا معنی
کریگا پھر اضافت بیان کریگا کے پھر فقہ کا معنی بیان کریگا . لغوی معنی ہے ما یبتنی علیہ غیرہ کے جسکے اوپر غیر کی بناء ہو
ترجمہ پس اصل بیچ لغت کے وہ شئے ہے جو مبنی ہو اوپر اسکے غیر اسکا . و اصطلاحا الراجح = اب اصطلاحی
اور
اصطلاح میں اصل کے چار معنے ہیں ایک معنی ہے راجح . حقیقت مجاز حقیقت اصل ہے مجاز اسکی فرع ہے معنی کیا
ہے کہ حقیقت راجح ہے یا کہتے ہیں کہ کتاب اصل ہے کے قیاس فرع قیاس کی نظروں یعنی کتاب راجح ہے حقیقت راجح ہے
یا کہیں گے کہ یہ اصل ہے حقیقی معنی اصل ہوتا ہے تو اسکے راجح والا معنی بیان کیا کیا جاتا ہے کہ کتاب اصل ہے یا حقیقت مجاز
کی نظروں اصل ہے تو معنی ایک معنی ہوتا ہے راجح اور دوسرا معنی ہوتا ہے کہ استصحاب مستصحب استصحاب یہ
ہوتا ہے کہ شئے کو موجودہ یعنی شئے جو موجود ہے اسوقت ناں اسکو سابقہ حالت پر محمول کرنا ہوتا ہے
یہ مستصحب ہوتا ہے جیسے یہ فقہ کا مسئلہ ہے کہ ایک شخص گم ہو گیا یہ جو گم ہو گیا ناں جتنے تک اسکی موت کا
یقین نہ ہو تو اسکو زندہ قرار دیا جاتا ہے تو یہ استصحاب حال ہے جو اسکو سابقہ حالت پر محمول کرنا پہلے جو زندہ تھا
تو یہ تو گم ہو گیا ہے اب بھی اسکو زندہ قرار دیا جاتا ہے اسکو پتہ تو نہیں کہ زندہ ہے یا مر گیا لیکن اسکو زندہ
قرار دیا جاتا ہے استصحاب حال ہوتا ہے مثلاً تو پانی کا گھڑا لے آیا تو بھر کر رکھا تو پانی پاک تھا کے اب وقت
گزر گیا تو کہیں گے پاک ہے جتنے تک اس میں نجاست کا یقین نہ ہو . تو نجاست واقع ہو جاتی ہے تو جتنے تک اسکو
طہارت پر محمول کرنا ہے یہ بھی استصحاب حال ہوتا ہے اسلئے کہتے ہیں طہارۃ الماء اصل طہارت یہ اصل ہے یہ
اصل کا معنی ہوتا ہے کہ سابقہ حالت پر اسکو محمول کیا گیا کے اسکو طہارت کیا گیا کے طہارۃ الماء اصل . یہاں جو ہے
اصطلاح میں اصل کے چار معنے ہیں پہلا ہے راجح جیسے کہا جاتا ہے حقیقت اصل ہے مجاز اسکی فرع ہے

علت
عقل میں دلیل
جو بناء ہوتی ہے
کے اسکے اوپر
مسئلہ تو گیا ہو
مبنی ہوتا ہے

مثال
تیسری بناء عرفی
عرف میں جو
بناء ہوتی ہے
جیسے درخت کی
شاخیں یہیں
اصل پر مبنی ہیں
شاخیں پیر
درخت کی
یا اولاد
باپ اصل ہے
تو یہ عرفی بناء
ہوتی ہے .

عہ جیسے کتاب ہو یہ فرمایا ہے کہ قولہ تعالی تو وہ دلیل مراد ہوتا ہے ۱۲.

تو حقیقت اصل ہے مجازی تو کتاب اصل ہے یعنی راجح دوسرا معنی ہے مستصحب یہ ہوتا ہے کہ شئے کو سابقہ حالت پر محمول کرنا یعنی پہلی حالت پر اسکو محمول کرنا اور پہلی حالت والا حکم لگانا ۔ القاعدہ ۔ تیسرا معنی ہے قاعدہ ۔ قاعدہ کا معنی ہوتا ہے قضیہ کلیہ جیسے کہا جاتا ہے کل فاعل مرفوع اصل من اصول النحو تو یہاں اصل سے مراد ہے مسئلہ یعنی قاعدہ کلیہ الدلیل اور چوتھا معنی ہوتا ہے دلیل جیسے کہا جاتا ہے اصل المسئلۃ اصل الحکم تو اس حکم کی اصل یعنی دلیل ہے حکم کی اصل کوئی حکم ہو اسکی اصل دلیل ہے تو چار معنی آگئے راجح استصحاب قاعدہ اور دلیل ۔ یہاں بھی ۔۔۔۔ ۔

ترجمہ اصل اصطلاح کا ۔ بیچ اصطلاح کے راجح اور مستصحب اور قاعدہ اور دلیل ۔

افید انہ ۱۱ اب چار معنی ہو آگئے تو پھر ایک لفظ ہے اسکے چار معنی ہیں تو مشترک ہوتا ہے لفظی تو مشترک لفظی میں ہر معنی ایک وقت میں نہیں لے سکتے ایک لیں گے وہ جس پر قرینہ ہوگا ۔ اب یہاں بیان کرتے ہیں افید انہ ابن حاجب کی کتاب ہے مختصر الاصول اسکی ایک شرح ہے شرح مختصر الاصول ۔ بڑے استاد صاحب فرماتے تھے کہ قاضی عضد الدین ۔ قاضی عضد الملۃ والدین کی شرح کی ہے اسکے اوپر پھر حواشی لکھے میر سید نے اور علامہ تفتازانی نے بڑی علمی کتاب ہے ۔ تو ان مختصر الاصول میں انہوں نے ذکر کیا ایک قاعدہ فرمایا کہ جب لفظ اصل اضافت ہو علم کی طرف تو مراد دلیل ہوگی لہذا یہاں بھی اصول الفقہ تو اس سے مراد ہے ادلۃ الفقہ

مختصر الاصول کی شرح میں ایک قاعدہ ذکر کیا کہ اصل کی اضافت علم کی طرف ہو تو مراد دلیل ہوگی لہذا اصول الفقہ سے مراد ہے ادلۃ الفقہ ۔ ترجمہ افادہ کیا گیا ہے تحقیق اذا جب اضافت کیا جائے طرف علم کے تو مراد لیس مراد دلیل اس علم کا ہے ۔ اب کہ ایک ہے امان اللہ بخاری انہوں نے ایک کتاب لکھی ہے اصول فقہ جس کا نام رکھا محکم الاصول تو اس میں انہوں نے ذکر کیا ( ) انہوں نے کہا لفظ اصل یہاں اس جگہ اس کا معنی ہے قاعدہ اب انکار کرتے ہیں دو وجہ سے ایک تو اس اصل سے عہ تو مصنف نے اصل ذکر کی اضافت علم کی طرف ہو تو مراد دلیل ہوتا ہے ایک تو اس سے رہ گیا کہ ایک خبری پر مبنی ہے تو قاعدہ ذکر کیا ۔ اصل کا معنی اس جگہ قاعدہ ہے اب دوسرا قواعد علم کے قاعدہ تو مسئلہ ہوتا ہے جیسے کل فاعل مرفوع قواعد علم کے علم کے مسائل ہوتے ہیں تو پھر اصول الفقہ کا معنی ہو جائے گا مسائل الفقہ مسئلہ تو فقہ ہوا تو اصول فقہ کا بیان نہ ہوا کیونکہ جو اصول فقہ تو اس مبادی کی طرح ہیں مبادی میں ہوتے ہیں تو اس پھر تو یہ بن جائیگا کہ مبادی نہیں ہیں لفظ تو خود فقہ ہی ہے حالانکہ مبادی ہیں یہاں بھی ۔۔۔۔ ۔ تو پیچھے افادہ بیان کریگے نقلی دلیل دے کہ اصل بیان کرکے اب بعض جو ہیں انکار کرتے ہیں وہ ہے امان اللہ بخاری انہوں نے بھی ایک کتاب لکھی ہے انہوں نے کہا ہے اصل کا معنی قاعدہ ہے ۔ تو دو وجہ سے اسکا رد کرتے ہیں ایک تو ذکر اصل سے غافل ہیں دوسرا یہ قواعد علم کے مسائل ہوتے ہیں پھر عہ مسائل فقہ کا ہیں مسائل فقہ کا خود فقہ ہیں ہے کہ علم فقہ ہے

عہ اصل سے غافل ہیں .

عہ لفظ تو خود فقہ ہوا

عہ پھر اصول فقہ

یہ تو اصول فقہ ہے جو فقہ کے مبادی کیلئے ہو لازم آئے گا یہ علم فقہ کیلئے مبادی نہیں ہے ترجمہ پس وہ شخص کہ حمل کیا اس
نے اوپر قاعدہ کے پس تحقیق غافل ہوا اس اصل سے علاوہ ۲ اسکے کہ بے شک قواعد علم کے مسائل علم کے ہیں نہ مبادی
اسکے. ثم حمد القلم :. تو اب تو اصطلاح میں چار معنے آئے اصل کے. اب یہاں دو باتیں بیان کیں.
اصول کا معنی دلیلیں ہیں ناں وہ تو سمجھ آگیا اب دلیلیں دو قسم ہے ایک دلیل اجمالی دوسری دلیل تفصیلی تو یہ بتایا جو
یہاں اصول فقہ ہیں ناں ادلۃ دلیلیں کونسی ہیں ایک تو یہ. دلیل بیان کرے گا کہ دلیل کونسی ہے دوسرا یہ کہ اسکی ضرورت
کیا ہے اسکو ضمن میں رکھو دو محتاج. دوسری نسبت بیان کرے گا مدارخلافی میں ایک نسبت کو بیان کرنا ہے ناں
ہاں جی ـــ. اب دو باتیں بیان کر گیا ایک تو ادلۃ ہو گئے یہ علم فقہ کی دلیلیں ہیں اب دلیلیں دو قسم کی ہیں
ایک تفصیلی دوسری اجمالی. ایک تو یہ کہ دلیل کونسی ہے دوسرا نسبت. بیان کر گیا دلیل کی نسبت ہے فقہ کی طرف
تو پہلے بیان کیا کہ یہ ادلۃ اجمالیہ ہیں تو اصول فقہ جو ہے ناں یہ دلیل ہوتی ہے دلیل اجمالی فقہ کی تو مراد فقہ سے
مسائل فقہ جو فقہ کے مسائل ہیں انہوں نے لکھے ہوئے ہیں اصول فقہ دلیل اجمالی اب یعنی کہ اسکی ضرورت کیا ہوتی ہے
یعنی ادلۃ اجمالیہ کی ضرورت ہوتی ہے جب دلیل تفصیلی کو مسئلے کے اوپر منطبق کیا جاتا ہے یہ دلیل تفصیلی ہے
دو دلیلیں آگئیں اجمالی اور تفصیلی. ہاں جی ـــ ـ ـ ـ یہ ادلۃ ادلۃ اجمالیہ ہیں تو اسکی طرف
احتیاج ہوتی ہے جو علم اصول فقہ کی طرف ہم محتاج ہیں احتیاج کس کی یعنی جو مسائل ہوتے ہیں
فقہ کے ان کی دلیلیں ہوتی ہیں تفصیلی تفصیلی دلیل کو اس مسئلے پر منطبق کرنے کیلئے ان ادلۃ کی
حاجت ہوتی ہے ادلۃ اجمالیہ کی اور یہ ادلۃ اجمالیۃ جو ہوتے ہیں ناں یہ یعنی دلیل صغری
کبری سے ہوتی ہے تو صغری جو قضیہ مستعمل ہوتا ہے ناں اسکو ذکر نہیں کرتے دوسرے کو ذکر کرتے ہیں
صغری مستعمل ہوتا ہے ناں تو کبری کو ذکر کر دیا تو یہ جو دلیلیں ہوتیں ہیں اصول فقہ کی ادلۃ
ادلۃ الفقہ یہ اصول فقہ اسکے جو مسائل ہوتے ہیں ناں یہ دلیل کا کبری واقع ہوتے ہیں تو کبری جو ہوتا
ہے وہ دلیل تفصیلی ہوتی ہے صغری سے صغری دلیل تفصیلی ہوتا ہے تو کبری دلیل اجمالی ہوتا ہے
دلیل اجمالی اسلئے کہتے ہیں کہ اسکے اندر جو صغری کا جو موضوع ہوتا ہے ناں اسکو ہر فرد پر مشتمل
ہوتا ہے کلیہ ہوتا ہے تو کلیہ ہر ہر فرد بیچ آجاتا ہے ہاں جی ــ ترجمہ پھر یہ علم ادلۃ اجمالیہ
ہیں واسطے فقہ کے مراد فقہ سے مسائل فقہ کے ہیں ادلۃ اجمالیہ اسلئے کہتے ہیں کہ ہر ہر فرد پر یہ قضیہ کلیہ
ہوتا ہے ناں ناں اس میں جو موضوع ہوتا ہے سارے افراد بیچ آجاتے ہیں احتیاج کی گئی ہے
طرف ان ادلۃ کے وقت تطبیق دلائل تفصیلیہ کے اوپر احکام ان کے کقولنا الزکوٰۃ واجبۃ
اب اسکی ایک مثال دیتا ہے مثلاً فقہ کا ایک مسئلہ ہے الزکوٰۃ واجبۃ زکوٰۃ واجب ہے

مسئلے

اسکے اوپر اپنی دلیل ہے تفصیلہ تو فقہ دلیل تفصیلہ اسطرح ذکر کرتے ہیں لقولہ تعالی اٰتوا الزکوٰۃ
ایہ دلیل تفصیلی ہے تو اب الزکوٰۃ واجبۃ اسکے اوپر جب دلیل تفصیلی منطبق کر دیں گے نا تو پھر اس دلیل
اجمالی کی ضرورت پڑے گی تو وہ اجمالی دلیل اسطرح ہوگی کہ الزکوٰۃ ماموربہا صغری ہے۔ کبری ذکر نہیں
صغری کو ذکر نہیں کرتے کیوں جو صغری مسلّم ہوتا ہے تو اب دلیل تفصیلی ہوگی الزکوٰۃ واجبۃ مسئلے
کے اوپر تطبیق دلیل تفصیلی کی تطبیق وہ تو اس طرح ذکر کر دیتے ہیں واٰتوا الزکوٰۃ لقولہ تعالی واٰتوا الزکوٰۃ
یہ دلیل تفصیلی ہے اسکو منطبق تو کرنا ہوتا ہے نا تو وہ اصول فقہ کی ضرورت ہوتی ہے علم مناظرہ جو ہے
نا اصول فقہ سے لیا گیا ہے اصل علم مناظرہ کا اصول فقہ ہے اصول فقہ سے جب علیحدہ ہوا جو یہ ابھی مشہور
علم ہو گیا تھا اسلیے علیحدہ نام دیا گیا ہے اصل یہی وجہ ہے۔ اب کہیں گے اٰتوا الزکوٰۃ یہ نا امر ہے
زکوٰۃ کا تو کہیں گے تو اللہ تعالی جس کا امر کرے تو وہ ماموربہ ہو جاتا ہے تو ہم کہیں گے
الزکوٰۃ ماموربہا لقولہ تعالی واٰتوا الزکوٰۃ اٰتوا الزکوٰۃ یہ نا یہ صغری کی دلیل ہے
تو صغری مسلّم ہوتا ہے اسلیے ذکر نہیں کرتے۔ الزکوٰۃ ماموربہا آگے کبری اصول فقہ کا مسئلہ ہوگا
الامر للوجوب یعنی کل ماموربہا فھو واجب اب نتیجہ آیا الزکوٰۃ واجبۃ تو جب
دلیل تفصیلی کا انطباق اس مسئلے پر کیا تو ادلۃ اجمالیہ ہیں نا وہ کل ماموربہا فھو واجب
یہ قضیہ کلیہ ہے نا اسکا موضوع ہے ماموربہا تو ماموربہا جتنے بھی ہوں گے اسکے افراد ہوں گے
تو واجب کا ثبوت ہوگا ان کے لیے اسلیے اسکو کہا ہے دلیل اجمالی ہے ماموربہا کون ہے؟ زکوٰۃ
ہو صلوٰۃ ہو صوم ہو حج ہو الصوم واجبۃ۔ یہاں حج ---- اب اسکی مثال سے
تطبیق دیتے ہیں کہ ایک فقہ کا مسئلہ ہے الزکوٰۃ واجبۃ اسکی دلیل ہے تفصیلی اٰتوا الزکوٰۃ
اٰتوا امر ہے زکوٰۃ ماموربہا ہے تو تفصیل کے ساتھ ہے زکوٰۃ کل ماموربہا فھو واجب یہاں
تو اجمال ہے نا ہر ماموربہ کو یہ بھیج آ گئے تو اجمال کا معنی یعنی مجملا سارے بیچ آ گئے
الزکوٰۃ ماموربہا۔ جملہ یہ تو واضح ہے کیونکہ اٰتوا امر کا صیغہ ہے اگر کہیں سکتے ہیں کہ
جسکے ساتھ امر کا تعلق ہو جائے وہ ماموربہ ہوتا ہے زکوٰۃ کے ساتھ اٰتوا کا تعلق ہے
تو زکوٰۃ ماموربہ ہے تو الزکوٰۃ موضوع ماموربہا اسے محمول ہے تو کل ماموربہا
فھو واجب تو اب آیا الزکوٰۃ واجبۃ اب دلیل کی تطبیق ہو گئی تو ترجمہ مثل قول
ہمارے کہ الزکوٰۃ واجبۃ واسطے قول اللہ تعالی کے اٰتوا الزکوٰۃ کیونکہ امر الامر للوجوب
یہ اصول فقہ کا مسئلہ ہے تو یہ کبری بنے گا اور دلیل اجمالی۔ (بس)

مسلم الثبوت ص۶ سبق 1

ولیس لنسبتہ !! تو تعریف اضافی آ رہی ہیں تو تعریف اضافی یہ ہے کہ مضاف کا علیحدہ معنی ہو مضاف الیہ کا علیحدہ نسبت
تو اب یہاں سے تو پہلے مضاف آ گیا کہ اصل اصول فقہ میں اصل کا اصطلاحی معنی آیا یاں بیان آیا؟ تو دلیل اجمالیہ الفقہ آیا.
ابجو نسبت ہے اسکو بیان کرتا ہے تو فرماتے ہیں کہ امان اللہ بنارسی جو صاحب محکم ہے اس نے کہا نسبتا اصول کی فقہ کی
طرف یہ نسبت ہے ایسے جیسے علم منطق کی نسبت ہے فلسفہ کی طرف مطلب ہے منطق جو ہے یہ فلسفہ کا آلہ ہے علوم حکمیہ کا مسائل حکمیہ
کا آلہ ہے منطق کی نسبت ہے فلسفہ کی طرف تو اصول کی اضافت ہے فقہ کی طرف ادلہ یعنی یہ آلہ ہیں فقہ کا. یاں جی ـــ ـــ ـــ
تو اب مکمل حکیم اس میں میں نے کہا اصول کی اضافت فقہ کی طرف ہے ایسے ہے جیسے منطق کی اضافت فلسفہ کی طرف منطق کی اضافت فلسفے
کی طرف یہ ہے کہ میزان آلہ ہے علوم حکمیہ سمجھنے کا آلہ ہے تو یہ بھی آلہ ہیں ادلہ آلہ بنتے ہیں تو اسکا رد کرتا ہے کہ بعینہٖ یہ نسبت
اسلیے نہیں ہے کہ جیسا کہ اس نے وہم کیا کیوں اسلیے کہ جو اصول فقہ ہیں ناں تاں اصول فقہ کا جو مسئلہ ہوتا ہے جیسے الامر للوجوب
تو اصول فقہ کا ایک قاعدہ ہے الامر للوجوب تو جو دلیل تفصیلی ہوتی ہے وہ مسئلے کا اوپر فقہ کے مسئلے کے اوپر دلیل تفصیلی تو دلیل تفصیلی
جو ہوتی ہے ناں وہ اصول فقہ کا وہ جو دلیل اجمالی ہے وہ دلیل تفصیلی اسکے موضوع کا فرد ہوتی ہے تو برخلاف منطق کے جو
فلسفہ ہے ناں یہاں فرد نہیں بنتے فلسفے کے مسئلے کا مسئلے کے موضوع کا فرد نہیں بنتے فلسفے کا جو تو وہ بھی ایک قاعدہ ہوتا ہے
یاں جی ـــ یہ وہم ہے اسکا اصول کی اضافت ہے یاں فقہ کی طرف تو یہاں اصول اصل ہے وہ ہے دلیل تو دلیل سے مراد ہے اجمالی
تو جو تفصیلی دلیل ہوگی فقہ کے مسئلے پر وہ تفصیلی دلیل جو ہوگی ناں وہ دلیل اجمالی کے موضوع کا فرد ہوگی برخلاف منطق کا فلسفے کے
جو مسائل ہیں ناں تاں انکے موضوع کا فرد نہیں ہوتا. اب مثال سے سمجھیے مثلا اصول فقہ کا مسئلہ ہے الامر للوجوب یہ دلیل اجمالی
ہے تو فقہ کا مسئلہ ہے الزکوٰۃ واجبۃ تو الزکوٰۃ واجبۃ پر جو دلیل تفصیلی ہے وہ ہے اٰتوا الزکوٰۃ اتوا اسکا مادہ تو صورت کا
امر ہے ناں یہ امر زکات ہے تو امر زکوٰۃ جو ہے یہ فرد ہے الامر للوجوب الامر کا الامر مطلق ملی ہے ناں تو
الامر للوجوب تو دیکھو جو الامر للوجوب کا موضوع ہے امر ناں یہ ہے اصول اصول فقہ کا مسئلہ تو جو دلیل تفصیلی ہے
اٰتوا الزکوٰۃ وہ اپنے مواد اور صورت کے ساتھ مسائل اصول فقہ کے موضوع کا فرد بنتا ہے مسائل اصول فقہ میں الامر للوجوب یہ مسئلہ ہے
ناں اصول فقہ کا تو جو دلیل تفصیلی ہوتی ہے اٰتوا الزکوٰۃ تو وہ اپنے مادے اور صورت کیا تو وہ مسائل فقہ کا موضوع
کا فرد بنتی ہے تو برخلاف منطق کے مثلا ایک مسئلہ ہے فلسفہ کا الفلک کرۃ فلک گول ہے اب اس پر دلیل ہوگی
تو دلیل وہ اسطرح ہوگی کہ الفلک ذو طبیعۃ تو ملاحظہ شانہ و شکلہ کرۃ. تو دلیل ہے الفلک کرۃ تو یہ جو مسئلہ ہے
تو منطق کا جو موضوع ہے وہ معقولات ثانیہ ہوتے ہیں تو جو فلسفے کا مسئلہ ہے تو اس پر دلیل دی تاں وہ معقولات ثانیہ سے
نہیں ہے وہ موجودات خارجیہ سے ہیں یاں جی ـــ ـــ ـــ تو اب جو دلیل تفصیلی ہے اٰتوا الزکوٰۃ یہ بھی موجود
خارجی ہے تو الامر للوجوب یہ بھی خارجی ہے تو جیسے منطق کی نسبت ہے فلسفے کی طرف. تو اصول کی نسبت فقہ کی طرف

(حاشیہ:)

تو دلیل اجمالی ہے

علو ~~[illegible]~~ مادہ ایتوا تو صورت امر کا

الفلک کرۃ اسکا موضوع الفلک.

مسلم الثبوت ص۶ سبق 1

ولیس لنسبته !! تو تعریف اضافی آ رہی ہیں تو تعریف اضافی یہ ہے کہ مضاف کا علیحدہ معنی ہو مضاف الیہ کا علیحدہ ہو نسبت
تو اب یہاں سے تو پہلے مضاف آ گیا کہ اصل اصول فقہ میں اصل کا اصطلاحی معنی آیا یا ہاں کیا آیا؟ تو دلیل الاجمالی الفقہ آیا۔
اب جو نسبت ہے اسکو بیان کرتا ہے تو فرماتے ہیں کہ امان اللہ بنارسی جو صاحب متکلم ہے اس نے کہا نسبت اصول کی فقہ کی
طرف یہ نسبت ہے ایسے جیسے علم منطق کی نسبت ہے فلسفہ کی طرف مطلب ہے منطق جو ہے یہ فلسفہ کا آلہ ہے علوم حکمیہ کا مسائل حکمیہ
کا آلہ ہے منطق کی نسبت ہے فلسفہ کی طرف تو اصول کی اضافت ہے فقہ کی طرف ادلہ یعنی یہ آلہ ہیں فقہ کا۔ ہاں جی ۔۔۔۔۔
کتاب کا متکلم اس میں جس نے کہا اصول کی اضافت فقہ کی طرف ہے ایسے ہے جیسے منطق کی اضافت فلسفہ کی طرف منطق کی اضافت فلسفہ
کی طرف یہ ہے کہ میزان آلہ ہے علوم حکمیہ سمجھنے کا آلہ ہے تو یہ بھی آلہ ہیں ادلہ آلہ بنتے ہیں تو اسکا رد کرتا ہے کہ یعنی یہ نسبت
اسلئے نہیں ہے کہ جیسا کہ اس نے وہم کیا کیوں اسلئے کہ جو اصول فقہ ہیں نا ان اصول فقہ کا جو مسئلہ ہوتا ہے جیسے الامر للوجوب
تو اصول فقہ کا ایک قاعدہ ہے الامر للوجوب تو جو دلیل تفصیلی ہوتی ہے وہ مسئلے کا ہو یہ فقہ کا مسئلے کی اور دلیل تفصیلی تو دلیل تفصیلی
جو ہوتی ہے ناں وہ اصول فقہ کا وہ جو دلیل اجمالی ہے وہ دلیل تفصیلی اسکے موضوع کا فرد ہوتی ہے تو برخلاف منطق کے جو
فلسفہ ہے ناں یہاں فرد نہیں بنتے فلسفے کے مسئلے کا مسئلے کے موضوع کا فرد نہیں بنتے فلسفے کا جو تو وہ بھی ایک قاعدہ ہو گا
ہاں جی ۔۔۔ یہ وہم ہے اسکا اصول کی اضافت ہے یہاں فقہ کی طرف تو یہاں اصول اصل ہے وہ جیسے دلیل تو دلیل سے مراد ہے اجمالی
تو جو تفصیلی دلیل ہوگی فقہ کا مسئلے پر وہ تفصیلی دلیل جو ہوگی ناں وہ دلیل اجمالی کے موضوع کا فرد ہوگی برخلاف منطق کے فلسفے کے
جو مسائل ہیں ناں ناں انکے موضوع کا فرد نہیں ہوتا۔ اب مثال سے سمجھے مثلاً اصول فقہ کا مسئلہ ہے الامر للوجوب یہ دلیل اجمالی
ہے تو فقہ کا مسئلہ ہے الزکوٰۃ واجبۃ تو الزکوٰۃ واجبۃ پر جو دلیل تفصیلی ہے وہ ہے اٰتوا الزکوٰۃ اٰتوا اسکا مادہ تو صورت کا
امر ہے ناں یہ امر زکوٰۃ ہے تو امر زکوٰۃ جو ہے یہ فرد ہے الامر للوجوب الامر کا الامر مطلق میں ہے ناں تو
الامر للوجوب تو دیکھو جو الامر للوجوب کا موضوع ہے امر ناں یہ ہے اصول اصول فقہ کا مسئلہ تو جو دلیل تفصیلی ہے
اٰتوا الزکوٰۃ وہ اپنے مواد اور صورت کے ساتھ مسائل اصول فقہ کے موضوع کا فرد بنتا ہے مسائل اصول فقہ میں الامر للوجوب یہ مسئلہ ہے
ناں اصول فقہ کا تو جو دلیل تفصیلی ہوتی ہے اٰتوا الزکوٰۃ تو وہ اپنے مادے اور صورت کیسا تھ وہ مسائل فقہ کا موضوع
کا فرد بنتی ہے تو برخلاف منطق کے مثلاً ایک مسئلہ ہے فلسفہ کا الفلک قد حٰط فلک گول ہے اب اس پر دلیل ہوگی
تو دلیل وہ اس طرح ہے گا کہ الفلک ذو طبیعۃ تو ملا حو ستانہ و شکلۃ قرطۃ۔ تو دلیل ہے الفلک قرط تو یہ جو مسئلہ ہے
تو منطق کا جو موضوع ہے وہ معقولات ثانیہ ہوتے ہیں تو جو فلسفے کا مسئلہ ہے تو اس پر دلیل دی تو ناں وہ معقولات ثانیہ سے
نہیں ہے وہ جو موجودات خارجیہ سے ہیں ہاں جی ۔۔۔ ۔۔۔ تو اب جو دلیل تفصیلی ہے اٰتوا الزکوٰۃ یہ بھی موجود
خارجی ہے تو الامر للوجوب یہ بھی خارجی ہے تو جیسے منطق کی نسبت ہے فلسفے کی طرف۔ تو اصول کی نسبت فقہ کی طرف

علو
~~مادہ~~
مادہ اٰتینی ہے
تو صورت امر کا ہے

الفلک قرط
اسکا موضوع ہے
الفلک۔

وہ نسبت نہیں ہے ترجمہ اور نہیں ہے نسبت اسکی طرف فقہ کی (یعنی اصول کی نسبت نہیں ہے فقہ کی طرف) مثل نسبت میزان کے طرف
فلسفہ کے جیسا کہ وہم کیا گیا تھا میزان کی نسبت فلسفے کی طرف یہ کہنا وہم ہے صاحب تحکم نے ایہام کیونکہ دلائل تفصیلیہ سے ثابت ہوئے
رہتے ہیں مادہ وہ ہی انکا ابتداء مادہ ہے اور صور رہتی ہے وہ ہیئت ہے اصریہ انکو الزکوا تھا بدیہیات سے افراد موضوع
مسائل اصول کے برخلاف منطق کے۔ یعنی مسائل ہیں ناں فلسفہ کے فلسفہ کے مسائل جن کا موضوع ہے ناں منطق کا جو موضوع ہے ناں
اسکے موضوع کا فرد نہیں ہے کیونکہ اسکا موضوع ہے موجود خارجی منطق کا موضوع ہے معقولات ثانیہ تو برخلاف منطق کے
المباحث یہ صفت ہے منطق جو ہوتی ہیں ناں دلیلیں ہوتا ہیں۔ کیونکہ بحث کرتا ہے معقولات ثانیہ سے۔

والفقہ حکمۃ فرعیۃ شرعیۃ ! تو یہ بیان ہو رہا ہے اصول فقہ کی اضافی تعریف تو اصول کی تعریف بھی آگئی اضافی بھی
نسبت بھی آگئی کہ یعنی یہ وہ نسبت نہیں ہے دخل ضرور ہوتا ہے منطق کو لیکن نسبت کوئی نہیں ہے ادلۃ جو ہوتے ہیں فقہ کے سو
اکثر ارشاد ہوتے ہیں امارات ہوتے ہیں ادلۃ ہوتی ہیں جو مثبت ہوتی ہیں مسائل کی مثبت ہوتا ہیں نہ منطق جو حق ہے
اسکی فلسفہ کی طرف وہ مثبت نہیں ہوتی امارات بھی نہیں ہوتیں اب مضاف الیہ کی تعریف تو اس نے فقہ کی تعریف کی ہے حکمۃ فرعیۃ
شرعیۃ فقہ کی کئی تعریفیں ہیں ایک متقدمین نے تعریف کی ہے معرفۃ مالھا وما علیھا متاخرین اشعریہ اور تعریف کی ہے
فقہ کیا ہے حکمۃ فرعیۃ شرعیۃ تو حکمت کیا ہے حکمت ہے حکمت کا معنی ہے علم باحوال اعیان الموجودات علی ما ھی علیھا
بقدر الطاقۃ البشریۃ وہ میبذی میں جو تعریف کی ہے آگے ہے کہ علم ہے اعیان موجودات کے احوال کا علم ہے جیسا کہ وہ احوال
واقع میں ہیں نفس طاقت بشری کے موافق پھر حکمت دو قسم ہے حکمت نظری حکمت عملی حکمت نظری یہ عقائد ہیں حکمت عملی
یہ فقہ ہیں۔ تو جب شریعت آگئی ناں تو فلسفے سے پھر استغناء ہوا پہلے عقل سے لوگ سمجھتے تھے۔ اب حکمۃ تو اس میں
عقائد بھی شامل ہو گئے تو جب کہا فرعیۃ یہ فرعیہ ہے تو اب عقائد نکل گئے علم کلام نکل گیا تو آگے کہا شرعیۃ یعنی
وہ ایسے فروع ہیں وہ ایسے مسائل ہیں فرعیہ جو ثابت بادلہ شرعیہ ہیں تو فقہ کی تعریف آگئی یعنی وہ فرعیہ ہے جو ادلۃ شرعیہ کی
فرع ہے تو فرعیہ ہیں تو اب علم کلام نکل گیا لیکن فرعیہ شرعیہ اس میں تصوف باقی ہے فقہ اور تصوف یہ باقی ہے کیونکہ
تصوف بھی حکمت فرعیہ شرعیہ ہے صرف علم کلام نکل گیا۔ تو متقدمین کے نزدیک معرفۃ مالھا وما علیھا تو کلام
بھی شامل ہے فقہ بھی شامل ہے تصوف بھی شامل ہے ماینبغی اور مالا ینبغی کی معرفت یاں جی۔ ۔ ۔

معرفت نفس ہے

اب یہاں سے فقہ کی تعریف کرتے ہیں متقدمین نے تعریف کی معرفۃ مالھا وما علیھا یعنی نفس کی معرفت کس کی معرفت؟
جو اسکے نفع دینے والی ہے یا اسکی طرف تو ماینبغی اور مالا ینبغی کی معرفت اس میں علم کلام بھی آگیا علم تصوف بھی علم فقہ بھی۔
متاخرین نے تعریف کی ہے ان کی تعریف ہے یعنی حکمۃ فرعیۃ شرعیۃ تو جب کہا ناں حکمۃ تو اس میں اعتقادات بھی ہیں تو
تصوف بھی ہے نہ علم کلام بھی ہے فقہ بھی ہے تو جب کہا فرعیۃ تو اس سے اعتقادات نکل گئے کیونکہ
وہ فرعیہ نہیں ہیں بلکہ اصول ہیں جب کہا شرعیۃ تو یہ بتایا کہ وہ ایسے فرعیہ ہیں جن پر دلیلیں ادلۃ شرعیہ

جامع
سے ثابت ہیں۔ اب اپنا ہے کہ اپنا اعتراض یہ کہ تم نے متقدمین کی تعریف سے عدول کیا ہے متقدمین کی تعریف ایسی تھی جو جامع تھی
فقہ علم کلام علم تصوف۔ امام ابو حنیفہ نے ایک کتاب لکھی اسکا نام رکھا فقہ الاکبر جس میں عقائد ہیں کیونکہ متقدمین کے نزدیک علم کلام بھی
فقہ کا جزء ہے داخل ہے اب تم نے تعریف کی اس سے اعتراض کرتے ہیں کہ مقلد کے علم پر بھی فقہ کی تعریف سچی آگئی کیونکہ اگر مقلد
ہوتا ہے علم فقہ پڑھ پڑھ کر فقہ کے مسائل حاصل کر لیتا ہے فقہ کے علم سے اسکا نفس متصف ہو جاتا ہے تو پھر فقیہ ہیں کہ
وہ فقیہ ہے حالانکہ وہ فقیہ تو نہیں ہوتا تو اس کا جواب دیا کہ مقلد کے علم پر فقہ کی تعریف سچی نہیں آتی کیونکہ فقہ
ہے حکمۃ کہ حکمت ہے علم با حوال اعیان الموجودات علی ما ھی علیھا بقدر طاقۃ البشریۃ کہ مقلد میں طاقت بشریت
بھی ہوتی ہے بشر ضرور ہے لیکن اس میں طاقت وہ نہیں ہے یعنی مجتہد والی کیونکہ درجہ انتہا کو نہیں پہنچا ہوا مقلد ہے اسکی
طاقت میں تقصیر ہے تقصیر ہے لہذا یہ تعریف مقلد پر نہیں سچی آئے گی تو حکمۃ سے مقلد نکل گیا۔ ہاں جی ۔۔ چلو جی
تم نے متقدمین کی تعریف سے احتراز کیا وہ جامع تھی تم نے علم کلام کو نکال لیا ہے اور یعنی غلطی میں واقع ہو گئی ہے کہ یہ
تعریف مانع نہیں ہے دخول غیر سے کیونکہ فقہ جیسے جیسا ساتھ قائم ہوگا وہ فقیہ ہوگا فقیہ مجتہد ہوتا ہے مقلد فقیہ
نہیں ہوتا [مقلد فقیہ جو ہوتا ہے عرفی لوگ کہہ دیتے ہیں جیسے مقلد کو مفتی کہہ دیتے ہیں۔ مفتی ہمیشہ مفتی
ہوتا ہے غیر مجتہد مفتی نہیں ہوتا۔ یعنی اصطلاحی باتیں ہیں ویسے لوگ جب داڑھی والوں کو دیکھتے ہیں تو کہتے ہیں یہ مفتی ہے
خاص کر رہیں چل سکے کہ اس کو پتہ نہ ہو سارے لوگ کہتے ہیں یہ مفتی صاحب ہے] لہذا یہ تعریف مقلد کے علم پر سچی آرہی
ہے کہ مقلد فقیہ نہیں ہوتا۔ اسکا جواب دیا مقلد پر سچی نہیں آتی یہ حکمۃ سے نکل گیا کیونکہ حکمت جو ہے ناں طاقت بشری کے
ہے علم ہوتا ہے احوال اعیان موجودات کا۔ کہ مقلد میں طاقت کمزور ہے وہ اس مرتبے کو نہیں پہنچا ترجمہ اور نہ کیا جائے
نہ اطلاق کیا جائے گا فقہ اوپر مقلد کے یعنی علم مقلد کے واسطے تقصیر مقلد کی طاقت سے طاقت بشریہ نہ ہے۔
والتخصیص بالحسیات ! اب جو ہے ناں تیسرے آگئے متقدمین کے بعد آئے انہوں نے تعریف کی یہ فقہ کی تعریف
جو مسلم میں ہے۔ اب اور آگے انہوں نے کیا اور لفظ بھی بڑھا دیا انہوں نے کیا فقہ یہ ہے حکمۃ فرعیۃ شرعیۃ حسیۃ
کیسی کتابیں ہیں جو کہ گومل یونیورسٹی میں پڑھائی جاتی ہے پیسے تو پانچ سوال اٹھاتے ہیں ناں کیوں اٹھاتے ہیں جنگ کا ہے
خرچ کریں بتا باتیں کیونکہ انہوں نے کام کیے۔ یہ مولوی مسجد میں بیٹھا ہے کہ استنجا کہ وضوء کہ ایمان انہوں نے
کیے کام اسلحہ بھی انکے پاس فوج بھی انکے پاس ایٹم بم بھی انکے پاس ٹیکس بھی انکے پاس رکھتے ہیں
اگر کام کرتے ملاں تو آج فوج ان کے ساتھ ہوتی کہ گومل یونیورسٹی میں مسلم الثبوت پڑھائی جا رہی ہوتی کہ
آسان ہوتے پرنسپل اپنے کار بھی ہوتی جیپ بھی ہوتی بنگلہ بھی ہوتا۔ اللہ کو ایسے منظور تھا یہ ٹھیک ہے
توجیہات کی قید لگائی حسیات کی قید لگائی کہ اس نے تصوف کو نکال دیا کیونکہ حسیات جو ہیں ناں اعمال
جوارح ہیں کہ جو تصوف ہوتا ہے وہ علم ہوتا ہے جو بحث ہوتا ہے اعمال قلوب سے وہ افعال قلوب سے

بحث کرتا ہے تو اسکو نکال دیا تو اسکا رد کرتا ہے کہ جنہوں (انہوں) نے تخصیص کی قید لگائی کہ تصوف کو نکالا ان کے ہاں یہ حدیث محدث ہے
یعنی بدعت ہے اچھا کام نہیں ہے ایک طریقہ جاری تھا ان کے ہاں انہوں نے نئی قید لگا کر تو یہ حدیث محدث ہے یعنی اچھا کام نہیں ہے
یہاں جی ـــــ ان کا رد کرتا ہے انہوں نے ایک اور لفظ بڑھایا حسیات کی قید سے تصوف کو نکالا کیونکہ تصوف افعال
قلوب سے بحث کرتا ہے اعمال جوارح ظاھر جو ادراک (حس) کرتی ہیں تو اسکو نکال دیا تو ان کا رد کرتا ہے یہ تخصیص بلا وجہ ہے
اچھا کام نہیں ہے چلو جی. ترجمہ اور تخصیص ساتھ حسیات کے واسطے احتراز کرنے کے تصوف سے یہ بھی نئی بات ہے
نقصہم الاحتراز عن الکلامیہ !! اب سوال ہوگا کہ تم نے فقہ کی تعریف کی تم نے بھی تو ان فرعیہ کی قید لگائی اعتقادات
علم کلام کو نکالا یہ بھی حدیث محدث ہے تو وہی اعتراض تمہارے اوپر بھی ہو جائے گا انہوں نے حسیہ کی قید لگائی
تم نے فرعیہ کی تو اب اسکا جواب دیتا ہے کہ کلام سے احتراز ہے فرعیہ کی قید سے یہ عرفاً معروف ہے لہذا
کوئی حرج نہیں ہے چلو جی ۔۔۔ تو متقدمین کی تعریف سے اعتراض ہوا ہے تو علم کلام کو نکالا ہے انہوں نے
تصوف کو نکال دیا تو یہ حدیث محدث ہے تو تم نے تو ان احداث کیا ہے تو اسکا جواب دیا کہ یہ عرفاً معروف ہے
یعنی اسی طرح جاری تھا ہوا ہے علم کلام کی تدوین علیحدہ ہو گئی تھی وہ نکال دیا گیا ترجمہ یہاں احتراز کرنا
کلام سے عرفاً معروف. وعرفوہ بانہ العلم !! اب جو ہے ایک آگئی متقدمین کی تعریف دوسری فقہ کی
تعریف آگئی ملکۃ فرعیۃ شرعیۃ تھے تیسری آگئی جنہوں نے قید لگائی حسیۃ. اب چوتھی تعریف ہے فقہ کی.

یعنی انہوں نے باقاعدہ تعریف کی ہے انہوں نے کہا علم بالاحکام الشرعیۃ عن الدلائل التفصیلیۃ
فقہ علم ہے. یہ چھوٹی بات نہیں ہے بالو برابر ہے جب حاجی احرام باندھ کر تلبیہ پڑھتا ہے تو ان
تو سارے حجر شجر درخت پتھر بائیں تلبیہ پڑھتے ہیں اور انقطاع زمین تک اب تو دیکھو جو وہ تلبیہ
کوئی معنے تو کیا مال ہوگا عالم کا یہ معنی ہے جب اللہ کا بندہ ذکر کرتا ہے تو اسکا ذکر ہر کائنات بھی ذکر
کرتی ہے. حضرت داؤد علیہ السلام جب زبور پڑھتے تھے تو سب پہاڑ سب چیزیں ساتھ
پڑھنے شروع کر دیتے اللہ کا ذکر کرتے یہ تعریف بھی انہاں وجہ ہے (یہ تعریف بھی ان میں سے ہے) کہ
العلم بالاحکام الشرعیۃ عن ادلتہا التفصیلیۃ (یاد کیا کرو) کہ احکام شرعیہ کا علم جو ادلۃ تفصیلیہ
سے استنباط کیا گیا ہو ادلۃ تفصیلیہ سے مستنبط ہے ترجمہ ہے. تو یہ بدل ایسا گیا ہے
یہاں جی ـــــ یہ تعریفیں ہیں ایک تعریف امام ابو حنیفہ کی اسکے بعد لوگ ہوئے انہوں نے
تعریف کی ملکۃ فرعیۃ شرعیۃ تھے اور لوگ آئے انہوں نے حسیہ کی قید لگائی تھی اور آئے عرفوہ جمہور نے
پھر یہ تعریف کی انہوں نے کہا العلم بالاحکام الشرعیۃ عن ادلتہا التفصیلیۃ احکام شرعیہ کا علم ہے احکام شرعیہ مستنبط
ہیں ادلۃ تفصیلیہ سے استنباط کا دخل ہے یعنی مثلاً الزکوٰۃ واجبۃ لقولہ تعالیٰ آتوا الزکوٰۃ

توپتہ کرنا افغانستان میں آپ کی قبر ادھر ہوگی قابل میں یا قندھار میں تو کبھی جائیں گے تو زیارت کرلیں گے ان شاء اللہ

یہ ہم نے پڑھ دو لیا اور سمجھ لیا کہ الزکوٰۃ ماموربھا کل ماموربھا فھو ... اگر نہ پڑھتا تو مسیرا اور بیٹھا ہوتا
تو استنباط کر لیا اور ... بات کیا مجتہد. ہدایۃ پڑھا تو پتہ لگ گیا یہ نہیں اس نے یعنی دلیل سے
ایک مسئلے کو ثابت کرنا وہ مجتہد کا کام ہے ترجمہ تعریف کی جمہور نے اسکی بایں طور کہ بے شک علم ہے ساتھ احکام
شرعیہ کے جو استنباط کیا گیا ان کی دلیلیں تفصیلیہ سے ان ادلۃ تفصیلیۃ. سمجھے. چلو جی.

مسلم الثبوت ص ۷ سبق 1

و اورد ان کان المراد ! تو پہلے فقہ کی تعریف آ گئی. اب تعریف کے اوپر سوال ہو گیا تو اس میں ہے
العلم بالاحکام. تو احکام سے کیا مراد ہے الف لام استغراق کا ہے یا عہد کا ہے تو اگر یا تو جمیع احکام مراد ہوں گے یا
مطلق احکام مطلق الاحکام کا معنا ہے کہ قلیل ہوں گے کہ کثیر. تو اگر جمیع احکام ہوں تو یہ تعریف جامع نہیں ہے بالاتفاق
فقہ کے علماء ہیں تو ان پر تعریف صحیح نہیں آئی انکے فقہ پر تعریف صحیح نہیں آئے گی امام مالک رضی اللہ عنہ سے چالیس
مسئلہ پوچھا گیا تو آپ نے چار مسائل کا جواب دیا مجلس میں تو چھتیس ۳۶ کے بارے میں فرمایا لاادری
تو لاادری ثابت ہے اسی طرح امام اعظم ابو حنیفہ سے دھر کے متعلق پوچھا گیا تو آپ نے فرمایا لاادری
تو وہ تعریف ان کے فقہ پر صحیح نہیں حالانکہ ان کا علم فقہ ہے بالاتفاق اور اگر مطلق احکام ہوں قلیل
ہوں یا کثیر ہوں پھر مانع نہیں ہو گی دخول غیر سے تو اسکے علم پر بھی صحیح آئے گی مقلد کے اوپر جو
کہ عالم ہے تو مقلد تو بعض مسائل قلیل یا کثیر تو اسکو علم ہوتا ہے ادلۃ تفصیلیہ سے پر اس کے علم
پر فقہ کی تعریف صحیح آئے گی اسکا علم فقہ نہیں ہوتا نہ تو وہ فقیہ ہوتا ہے ہاں جی ...

ترجمہ اور وارد کیا گیا اگر ہے علم جمیع احکام کا اگر مراد ہے جمیع احکام کا علم تو یہ الف لام استغراق کا ہو گا
پس نہ منعکس ہو گی تعریف. جامع نہیں ہو گی یعنی منفق جو فقہاء ہیں واسطے ثبوت لاادری کے لاادری
ثابت ہے یا ہو گی مراد مطلق یعنی مطلق الاحکام پس نہ مانع ہو گی واسطے دخول مقلد کے مقلد
عالم وہ فقیہ بن جائیگا. و اجیب بانہ تو اب جواب دیتا ہے اعتراض شقوں کے
ساتھ ہو تو جواب بھی ایک شق لے کر کبھی بھی اگر شقوں میں حصر ہو تو کبھی کبھی ایسا ہوتا ہے
شقوں میں حصر نہیں ہے تو وہ کہتا ہے یہ شق بھی نہیں ہے نہ وہ بھی نہیں ہے ایک تیسری شق ہی
ہے تو یا تیسری شق لے کر جواب دیا جاتا ہے. یہاں ایک شق لیتا ہے تو ہم شق اول اختیار
کرتے ہیں شق اول کیا تھی ؟ جمیع احکام کا علم اب تم کیا کہو گے کہ تعریف جامع نہیں ہو گی
ہم کہتے ہیں علم کو متعین کیا ہے علم کے تین معنے ہیں ایک ہے علم کا معنی ادراک دوسرا ہے مسائل
تیسرا ہے ملکہ تو اگر مسائل ہوں تو پھر اعتراض ہو سکتا ہے. علم بمعنی ملکہ ہے یعنی ملکہ جو ہوتا ہے

ایک قوت راسخہ ہے کہ اگر یکسوئی ہو جو مسئلہ بھی پیش کیا جائے تو اسکو حل کر سکے گا جو مسئلہ پیش ہوگا وہ اسے یکسوئی
سے جان لیگا تو ملکہ مراد ہے. اب جو بعض مسائل ہیں مثلاً امام سے جعفر کا مفتی پوچھا یا امام مالک سے تو
ملکہ تھا یکسوئی نہیں تھی تو بعض مسائل سے تخلف جائز ہوتا ہے کہ مانع آ جاتا ہے یکسوئی نہیں ہوتی باوجود
اسکے کہ ملکہ ہے. ہاں جی ------ بعض مسائل کا علم متخلف ہوگیا تو کوئی حرج نہیں ہے کوئی مانع ہوتا ہے ملکہ
ہوتا ہے کوئی مانع آگیا مثلاً یکسوئی نہیں تھی تو اس مانع کی وجہ سے تو ملکہ وہ ہوتا ہے کہ قوت راسخہ ہوتی ہے
جسکے سبب سے ہر مسئلہ استنباط کر سکتا ہے اگر کوئی مانع نہ ہو تو. ہاں ترجمہ اور جواب دیا گیا بایں طور کہ
نہیں نقصان دیتا لاادری کیونکہ مراد ملکہ ہے تو جائز ہے تخلف. یعنی علم بعض مسائل کا تخلف
جائز ہے کوئی مانع آ جاتا ہے. وبان المراد بالادلۃ الامارات !! تو اب دوسری شق اختیار کر کے
جواب دیتا ہے دوسری شق کیا تھی؟ مطلق تو تعریف جامع نہیں ہوگی دخول غیر سے علم مقلد بھی آ جائے
گی تو اسکا جواب دیتا ہے وہ یہ ہے کہ ادلۃ سے مراد ہے امارات کہ جو ظن کا افادہ کرتے ہیں تو مطلب یہ کہ
(~~مقلد جو ہوتا ہے~~) جو امارات ہوتی ہیں وہ ظن کا افادہ کرتی ہیں کہ یہ افادہ جو ہے نا مجتہد کے ساتھ
خاص ہوتا ہے ہاں جی ------ ادلۃ امارات ہوں کہ ان سے علم یقینی آ جائے یہ مجتہد کی
شان ہے یعنی ادلہ سے مراد ہے ظنی دلائل کہ ان سے جزم آ جائے کہ علم آ جائے کہ مقلد کا علم اس
طرح نہیں ہوتا کہ ادلہ ظنیہ ہوں کہ ان سے جزم آ جائے اسکا جو علم ہوتا ہے نا کہ اسکے لیے حجت وہ مجتہد
کا قول ہوتا ہے بس لہذا مقلد کے علم پر فقہ کی تعریف سچی نہیں آئے گی کیونکہ علم سے مراد ہے علم یقینی
ہوگا جو ظن کے مقابل ہوتا ہے وہ یقین کہ ادلہ سے مراد ہے امارات ادلہ ہوں ظنیہ کہ ان ادلہ
ظنیہ سے جزم آ جائے یہ علم ہوتا ہے نا مراد علم سے علم یقینی مراد ہے کہ ادلہ سے مراد ہے ادلہ
ظنیہ اب دلیلیں ظنیہ ہوں کہ علم کا افادہ یقینی ہو یا ان تو یہ علم مجتہد کا ہوتا ہے مقلد کے
ادلہ ظنیہ سے یقین نہیں آتا ظن کا افادہ. تو اسلیے کہتے ہیں کہ جو مجتہد ہوتا ہے نا اسکو
اپنے اجتہاد پر عمل کرنا فرض ہو جاتا ہے کیونکہ اسکو جزم ہوتا ہے لیکن مقلد کو جزم نہیں
ہوگا ظن ہوگا دوسرا جو ہے اسکے لیے حجت وہ مجتہد کا قول ہوگا چلو جی. ترجمہ اور
بایں طور کہ بے شک مراد ساتھ ادلہ کے امارات ہیں و تحصیل العلم کہ دوسرا ہے مطلب یہ کہ
دلائل ہوں ظنیہ کہ اس ظن سے عمل واجب ہو جائے کہ علم یقینی ہو اسکو کہ عمل واجب ہے
تو یہ مجتہد کا خاصہ ہے. اور تحصیل علم یقینی کی علم سے مراد علم یقینی ساتھ وجوب عمل کے
عمل واجب ہے ساتھ احکام کے ساتھ توسط ظن کے خاص مجتہد سے ہے اجماعاً اور بہر حال

مقلد یس مستند اسکا یعنی مقلد اسکا مستند ہے حجت ہے قول مجتہد کا ہے۔ اب نفی کرتے ہیں۔ نہ ظن اسکا یعنی نہ ظن مجتہد کا نہ ظن مقلد کا۔ مقلد کا ظن مقلد کیا تو قائم ہے مجتہد کا ظن مجتہد کیا تو قائم ہے تو مطلب ہے کہ اگر مقلد کو اسی طرح کشف سے یہ معلوم ہو جائے کہ مجتہد کو ظن ہے تو بھی اسکا ظن اسکے لیے حجت نہیں ہوگا قول مجتہد کا حجت ہوگا لا ظنہ ولا ظنہ دو مرتبہ لکھا ہے قول مجتہد کا نہ ظن مقلد کا نہ ظن مجتہد کا۔ مقلد کا ظن مقلد کیا تو قائم ہوگا اسکو اپنا علم ہوگا ظن تے مجتہد کا ظن اسے کیسے پتہ چلے گا؟ یعنی وہ کسی وجہ سے بھی علم کر جائے جو مجتہد کو ظن ہے تو یہ بھی اسکے لیے حجت نہیں ہے لیکن

مسلم الثبوت ص ۷ سبق ۲

فاعرف الفرق حتی لا تغفل ! تو پہلے آیا الاحکام تو ہم پوچھتے ہیں الاحکام تو اس پر الف لام داخل ہے یا تو جمیع احکام مراد ہوں گے تو پھر تعریف ہوگی کہ یعنی فقہ علم بجمیع الاحکام عن ادلتہا التفصیلیۃ تو یا الف لام استغراق کا لیں گے تو یا عہد خارجی کا یا عہد ذہنی کا تو مطلب دونوں کا کیا ہے کہ مطلق الاحکام اس جمیع کے مقابلے میں ہے بعض ہیں یا اکثر ہیں تو یہ مراد ہے تو کوئی شق نہیں لے سکتے تعریف پر اعتراض ہے تو پہلا جمیع ہوں تو پھر یہ تعریف جامع نہیں ہوگی کیونکہ بالاتفاق فقیہ ہیں بالاتفاق اور انکا علم علم فقہ ہے بالاتفاق تو ان سے لا ادری ثابت ہے تو لہذا تعریف فقہ کی جامع نہ ہوگی اور اگر ہوں مطلق الاحکام تو پھر ٹھیک ہے کہ تعریف جامع ہو جائیگی بعض احکام یا قلیل یا کثیر مطلق الاحکام ہوں اگر قلیل ہوں یا کثیر تو یہ تعریف مانع نہیں ہوگی دخول غیر سے کیونکہ عالم مقلد فقیہ میں داخل ہو جائیگا اور مقلد کا علم بھی علم فقہ ہوگا مطلب ہے کہ بعض مسائل تو وہ بھی دلیل تفصیلی سے جانتا ہے فقہ کا مسئلہ ہو تو دلیل تفصیلی وہ جان لیتا ہے تو بعض احکام شرعیہ کا وہ عالم ہوگا ہے تو اسکا علم فقہ ہوگا تو فقہ کی تعریف اسکے علم پر سچی آ جائیگی حالانکہ مقلد کا جو علم ہے وہ علم فقہ نہیں ہے مقلد فقیہ نہیں ہے یہ تھا سوال اب اس نے جواب دیا پہلا جواب کہ ہم پہلی شق اختیار کرتے ہیں تو احکام الف لام استغراق کا ہے جمیع احکام لیکن علم کو متعین کرو علم کا کیا معنی ہے ادراک دوسرا ہے مسائل تیسرا ہے ملکہ تو یہاں ~~[illegible]~~ اعتراض تب ہے کہ ادراک یا مسائل ہوں تو یہاں ملکہ مراد ہے تو ملکہ ما علیت کو مستلزم نہیں ہے ملکہ ہو تو جمیع احکام بالفعل حاصل ہوں ملکہ تھا تو لا ادری جو ثابت ہے یکسوئی نہیں تھی اسلیے بعض مسائل میں لا ادری فرمایا تو ملکے کا فاعلیت سے تخلف بعض مسائل سے تخلف جائز ہوتا ہے کوئی مانع آ جاتا ہے۔ ایک پہلی شق لے کر جواب دیا۔ اب دوسرا جواب دیا شق ثانی لے کر شق ثانی کیا تھی؟ کہ مقلد کے علم پر فقہ کی تعریف سچی آئے گی حالانکہ اسکا علم فقہ نہیں ہوتا وہ فقیہ بھی نہیں ہوتا یعنی فقیہ ہوگا نا تو یہ کہتا ہے کہ شق دوسری لیتے ہیں اب تم کہو کہ مانع نہیں ہے یعنی فقہ کی تعریف میں ہے

علم بالاحکام تو علم سے مراد ہے یقین تو ادلہ سے مراد ہے امارات یعنی دلائل ظنیہ امارات جو فائدہ ظن کا کرتی
ہیں ہو کہ دلائل ہوں ظنیہ تو افادہ یقینی کا کریں تو یہ شان مجتہد کی ہے تو مجتہد کے علم پر علم ہے یقین تو ادلہ
ہوں ظنیہ تو دلیلیں ظنیہ ہوں اور ظنی دلیلوں سے علم یقینی آجائے افادہ یقینی تو جو مقلد کا علم ہے
مقلد کا علم ادلہ ظنیہ ہوں نا تو دلائل ظنیہ سے اسکو یقین اسکا علم یقین نہیں ہوتا کیونکہ یہ مجتہد کی شان ہے
تو لہذا مقلد کے علم پر تعریف صحیح نہیں آئیگی۔ یا ں جب ----- تو دلائل ہوں ظنیہ تو دلائل ظنیہ سے علم قطعی
آ جاتی ہے یہ مجتہد کی شان ہے مجتہد کو جو نا ں دلائل دیتا ہے نا ں کسی مسئلے پر دلیل ظنی سے علم آتا ہے وہ یقین
ہوتا ہے جزم ہوتا ہے یا ں یہ اعتراض تب تھا کہ تعریف جو ہے نا ں مقلد کے علم پر صادق آتی ہے علم سے عام مراد ہوتا یقینی
ہو یا ظنی تو ادلہ سے بھی عام مراد ہوتا یقینی ہو یا ظنی تو ادلہ سے امارات ہیں جو مفید ہیں ظن کی اور علم
یقینی جو مقابل ہے ظن کا اب یہ شان جو ہے یہ علم کہ دلیلیں ظنی ہوں تو اس سے افادہ ہو یقین کا تو یہ
مجتہد کی شان ہے اسلئے کہا ہے وتحصیل العلم بوجوب العمل بالاحکام بتوسط الظن کیونکہ جو علم یقینی
تو اس پر عمل واجب ہے اسکا علم یقینی آجاتا ہے اسکو تو دلائل ظنی ہوتے ہیں تو مجتہد اجتہاد کر کے جس
مسئلے کو حاصل کرتا ہے تو اسکو جزم آجاتا ہے اسلئے اسکو جزم ہوتا ہے تو وجوب عمل کا جزم ہوتا ہے اب رہ گیا مقلد
تو مقلد کا جو علم ہے وہ قول ہے مجتہد کا اسکا مستند اسکی دلیل جو مجتہد کا قول ہے مجتہد کا ظن بھی
حجت نہیں ہوتا مثلاً مجتہد نے کوئی ظن کیا کسی مسئلے کے ساتھ اسکے ظن کا تعلق ہوا ابھی اس
نے قول نہیں کیا تو مقلد پر عمل واجب نہیں ہوتا تو نہ ظن مقلد کا مقلد کی دلیل ہے نہ حجت ہے نہ ظن
مجتہد کا تو مقلد کو عمل کرنا واجب ہوتا ہے تو ظن مقلد کے واسطے نہیں ہوتا مقلد کو ظن ہوا ہے
لہذا عمل واجب ہے تو ظن دلائل ظنیہ سے اور نہ مجتہد کے ظن سے اس پر عمل واجب ہوتا ہے بلکہ قول
مجتہد کے توسط سے واجب ہوتا ہے لہذا اسکے علم پر فقہ کا اطلاق نہیں کرینگا: فاعرف الفرق
پس تو فرق ان دونوں میں فرق کو جان فرق آگیا نا ں کہ دلائل ظنیہ سے وجوب عمل کا جزم یہ
مجتہد کی شان ہے تو دلائل ظنیہ سے وجوب عمل کا جزم یہ مقلد کی شان نہیں ہے مقلد کا علم یہ
نہیں ہے تو مقلد کی حجت اور اسکا مستند مجتہد کا قول ہے نہ مجتہد کا ظن ہے نہ خود اسکا
اپنا ظن ہے۔ ترجمہ پس جان تو فرق مجتہد اور مقلد کے درمیان۔ حتی لا تغفل مثل ا!
رد بعض لوگوں کا رد کرتا ہے کہ بعض نے یہ کہا کہ مجتہد کا جو مظنون ہوتا ہے وہ واجب العمل ہوتا ہے
اسی طرح مقلد پر بھی واجب العمل ہوتا ہے یہ بعض نے کہا تو مقلد پر بھی عمل واجب ہوتا ہے
حاکم ظنی ہو۔ تو مجتہد پر بھی عمل واجب ہوتا ہے لہذا مقلد کو بھی علم یقینی حاصل ہو جاتا ہے

وجوب عمل کا کہ عمل واجب ہے اسکا علم یقینی تو جس طرح مظنون مجتہد کا واجب العمل ہے لہذا اسکا اسے
علم یقینی وجوب عمل کا آجاتا ہے اسی طرح مظنون مجتہد کا مقلد پر بھی واجب العمل ہوتا ہے تو علم مقلد کا فقہ
کی تعریف سے خارج نہیں ہوتا انہوں نے کہا تو اس نے کیا خاص فی الفرق مجتہد اور مقلد کے درمیان تو فرق کو
معلوم کر تاکہ اسکی مثل نہ کہے وہ قول نہ کر کہ یہ برابر البرابر ہے تو تعریف بھی دونوں میں صحیح آگیا ہے
یاں جی ــــ دوسرے جواب پر انہوں نے رد کیا ہے جو مجتہد کو ظن ہوتا ہے جس مسئلے کے ساتھ تو ان
ادلہ ظنیہ سے تو وہ مظنون واجب العمل ہوتا ہے اسی طرح مقلد پر بھی مجتہد کا مظنون واجب العمل
ہوتا ہے مطلب کیا ہے؟ کہ مقلد کو بھی علم یقینی آجاتا ہے کہ عمل واجب ہے تو مجتہد کو بھی عمل واجب ہے
یقینی علم مقلد کا تعریف سے خارج نہیں ہوگا تو کہتا ہے کہ فرق کو تو سمجھو مجتہد اور مقلد کے درمیان جس
تو ہم نے بیان کر دیا کہ ادلہ ظنیہ سے علم یقینی یہ مجتہد کے خواص سے ہے ادلہ ہونا ظنیہ تو علم آجانا
وجوب عمل کا علم یقینی تو یہ مجتہد کی شان ہے خواص کر کے مقلد کا نہیں ہے مقلد کیلئے وجوب عمل
کا جو ہے آئیگا نا علم وہ مجتہد کے قول سے آئیگا. ترجمہ پس پہچان تو فرق کو حتی کہ تو نہ کہے
مثل قول اس شخص کے جو کہا اس نے جیسا کہ بے شک مظنون مجتہد کا واجب العمل ہے اوپر مجتہد کے
مثل اسی کی واجب ہے اوپر مقلد اسکے پس وہ دونوں برابر ہیں تو تعریف دونوں کو صحیح آگئی
نعم یلزم من ان یکون عبارة ! اب من قال کا رد کرتے ہیں کہ تم نے کہا مظنون مجتہد جو
واجب العمل ہوتا ہے مقلد پر بھی مقلد پر بھی عمل واجب ہوتا ہے مقلد کو بھی علم یقینی حاصل ہو جاتا ہے
وہ جو مجتہد کا مظنون ہے اس پر عمل واجب ہے اسکا علم یقینی ہو جاتا ہے تو تم نے فقہ کی تعریف میں
علم بوجوب العمل وجوب عمل کو دخل دیا پھر تعریف یہ ہو گی کہ فقہ کیا ہے؟ یعنی فقہ علم ہے
بوجوب العمل بالاحکام حالانکہ فقہ تو علم ہے بالاحکام علم ہے جسکا تعلق احکام کے ساتھ ہے نہ کہ
علم ہے وجوب عمل. یاں جی ــــ وجوب عمل اسکو تم نے دخل دیا. تو پھر تو تعریف فقہ
کا یہ ہو گی کہ علم بوجوب العمل بالاحکام. ترجمہ ہاں لازم آئے گا کہ ہو فقہ عبارت علم سے ساتھ وجوب
عمل کے ساتھ احکام کے نہ علم ساتھ احکام کے. تو یہ لازم آئیگا یہ لازم باطل ہے کیوں اسلئے کہ پھر
جو احکام ہیں تو وہ ایک ہے واجب دوسرا حرام تیسرا استحباب تو اباحت کراہت پانچ ہیں
تو یہ احکام ہیں پانچ ان میں جو دو ہیں نا ایک واجب ہے تو واجب پر وجوب عمل علم بوجوب عمل
اسی کا ہوگا دوسرا ہوتا ہے حرمت حرام منہی عنہ تو وہاں کف نفس واجب ہوتا ہے
تو پھر تو فقہ کے جو احکام ہونگے وجوب العمل بالاحکام تو احکام کل پانچ ہیں تو پانچوں

پر عمل تاں واجب نہیں ہوتا وہ تو دو پر ہوتا ہے تین تو پھر نکل جائیں گے واجب ہوتا ہے فعل کرنا فرض ہوتا ہے
ترک کرنا ہوتا ہے تو لازم میں کف عن الالتزام پر واجب ہوتا ہے تو پھر تین جو ہوں گے احکام فقہ
سے نکل جائیں گے یہ لازم باطل پر تو اس نے کہا عبارۃ علم بوجوب العمل بالاحکام حالانکہ علم بالاحکام
کا نام ہے تو لازم باطل ہے یاں جی ۔۔۔ الا ان یقال ! کہ ان کا اپنی جانب سے دیتا ہے کہ بعض
یہ تعریف کریں کہ وجوب عمل کو خارج نہیں تاں تو اس کا جواب کوئی دے سکتا ہے کہ تعریف دو قسمیں ہوتی
ہیں حد میں جامع مانع تو وہ حدوں میں ہوتا ہے بعض تعریف ذاتیات سے اگر تعریف فقہ کی رسم سے ہو
رسم جو ہوتی ہے وہ لازم سے جائز ہوتی ہے مثلاً فقہ جو ہے علم بالاحکام تھا لیکن علم بالاحکام کو
تعبیر کیا علم بوجوب عمل کیا تو کیونکہ وجوب عمل احکام کو لازم ہے تو تعریف بالرسم ہے تعریف بالرسم
جو ہوتی ہے تو اس میں اگر جامع نہ ہو تو کوئی حرج نہیں ہے یاں جی ۔۔۔ رد سوال سے جواب ہے
کہ وہ بعض میں جامع مانع جو ہوتی ہیں تعریفیں یہ حد میں ہوتی ہیں یہ تعریف بالرسم ہو
تو اس سے یہ ضروری نہیں ہے کہ تعریف بالرسم رسم شئے کی شئے کا خاصہ ہے لازم یہ تعریف
باللازم ہے اصل تو تھا علم بالاحکام تو تعبیر کیا علم بوجوب العمل بالاحکام کیونکہ علم بالاحکام کو
مراسے فی الجملۃ وجوب عمل لازم ہے تو وجوب عمل اصل جگہ رکھ دیا علم بوجوب العمل بالاحکام کہہ دیا۔
تو تعریف باللازم ہے تعریف باللازم رسم ہوتا ہے تو رسم کیلئے شرط نہیں ہے کہ جامع مانع
ہو۔ ترجمہ مگر یہ کہ کہا جائے بے شک یہ رسم ہے پر فقہ کی تعریف رسم ہے پس جائز ہے
ساتھ لازم کے ۔ وفیہ ما فیہ تو اب کیا ہے کہ وہ سے اندر ایک اعتراض ہے جو اسی کے
اندر ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ جو احکام ہیں وہ ہیں مستحب مباح مکروہ ادلۃ تفصیلیۃ سے یہ احکام
مستنبط ہیں تو ان پر عمل واجب نہیں ہے تو علم بالاحکام کو وجوب عمل لازم ہو تاں یہاں بھی لازم
ہے یہ لازم نہیں ہے تو لازم کی نفی سے ملزوم کی نفی ہو جاتی ہے تو پھر یہ حمول بھی نہیں ہوگا مگر
یہ لازم فقہ پر حمول بھی نہیں ہوگا حمول معرّف کیلئے شرط ہے کہ حمول ہو۔ تو ملزوم پایا گیا
وہ ہیں احکام احکام پائے گئے لیکن وجوب عمل جو لازم ہے وہ منفک ہے تو تعریف باللازم
نہ بہ ہی تاں ۔ یاں جی ۔۔۔ احکام ہیں لیکن وجوب عمل لازم تھا تو یہ لازم تاں نہیں ہے تو لازم
منفک ہو گیا اس کا مطلب یہ ہوگا کہ ملزوم پایا گیا تو لازم ہے ہی نہیں لہٰذا یہ تعریف صحیح نہیں ہے
دوسرا یہ ہے کہ ایک ہے لازم الماہیت ایک ہے لازم الوجود تو یہ جو وجوب عمل ہے یہ لازم الماہیت
نہیں ہے ماہیت جو ہوتی ہے وہ اپنے فردوں میں پائی جاتی ہے تو یہ لازم الوجود ہے کہ جو لازم الوجود

ہوتاں وہ عموماً نہیں ہوتا کیونکہ جو تعریف باللوازم ہوتی ہیں ماہیت کی ہوتی ہیں کہ ماہیت سے ہے۔ ہاں جی ———

وفیہ ما فیہ اسکے اندر یہ ہے اعتراض وہ کہتے ہیں کہ انہوں نے کیا تعریف باللازم رسم ہے تعریف باللازم ہے

وجوب عمل یہ احکام کا لازم قرار دیا احکام تو پھر مندوب بھی ہیں مکروہ بھی ہیں مباح بھی سارے

یہ احکام ہیں تو لازم منفک ہے تو پھر وجوب عمل لازم نہ ہو تو جتنے ہیں سارے احکام احکام

تو نہ پائے گئے ہیں لیکن لازم منفک ہے ایک بات یہ ہو گئی تو اگر فقہ جو ہے تو کس کا نام ہو؟

علم بوجوب عمل کا تو یہ علم بوجوب عمل وجوب عمل لازم ہے تو یہ لازم الوجود ہے لازم الماہیت

نہیں ہے احکام کے جو افراد ہیں واجب حرام تو وجوب عمل انکو لازم ہے تو جو افراد ہیں انکو

لازم ہیں ہے اسکو کہتے ہیں لازم الوجود تو حکم کی ماہیت تو لازم نہیں ہے ماہیت کو ہو تو وجوب

عمل احکام مباح میں بھی ہونا چاہیئے ورنہ جو لازم تعریف بالرسم جو ہوتی ہے تعریف باللازم تو

وہ لازم الماہیت ہوتا ہے جو فقہ کی ماہیت کا لازم ہے۔ ترجمہ اور تشریح اسکے

وہ اعتراض ہے جو تشریح اسکے ہے۔ ومن ههنا علمت ! اب بعض لوگوں نے اعتراض

کیا تھا کہ فقہ جو ہے تو اسکو کہا علم بالاحکام تو علم تو ہوتا ہے قطعی یقینی کو علم کہا جاتا ہے

تو فقہ کے جتنے احکام ہیں وہ قیاس سے ثابت ہیں خبر واحد سے باقی اگر اجماع ہو تو وہ ظنی تو یہ

جتنے علوم ہوتے ہیں احکام کہ یہ ظنی ہوتے ہیں فقہ کے مسائل بھی ظنی ہیں علم بھی ظنی ہوتا ہے

تو علم بالاحکام جو کہا یہ تو علم نہیں ہے تو فقہ کی تعریف پھر اکثر احکام پر صحیح نہیں آئے گی اکثر

احکام ہیں ظنی تو علم تو ظن کے مقابل ہوتا ہے پیچھے تم نے کہا علم قطعی دلائل ہوں ظنیہ

ساتھ

تو اسکے جزم ہوا یہ مجتہد کا خاصہ ہے تو اسکو علم ذکر کیا یہ تعریف پر سوال ہے کہ یہ تعریف

اکثر فقہ کے مسائل پر صحیح نہیں آئی ہاں جی ——— علم یقین کو کہتے ہیں جو ظن کے مقابل ہوتا

ہے تو فقہ جو ہے وہ علم بالاحکام تو یہ سارے مسائل ظنی ہوتے ہیں کیوں جو قیاس سے

ثابت ہے قیاس کا نتیجہ جو ہوگا وہ ظنی ہوگا اسکے ساتھ علم ظنی کا تعلق ہے خبر واحد سے ہوگا

تو علم ظنی اسی طرح اجماع ظنی سے جو حاصل ہوگا وہ بھی ظن ہوگا علم تو نہیں ہوگا علم تو

ظن کی ضد ہے۔ تو اسکا جواب دیتے ہیں اسکے کئی جواب ہیں۔ پہلا جواب یہ ہے کہ

دلائل ہوں ظنیہ تو جو احکام ان سے حاصل ہوتے ہیں تو ان پر عمل کرنا وہ قطعی ہو جاتا ہے یعنی

مجتہد کو یقین آ جاتا ہے وجوب عمل کا یقین آ جاتا ہے اسلئے علم کہا کہ مجتہد کو اے ههنا

استعارہ کیا یہ فرق بیان کیا امارہ ظنیہ سے جو یقینی کرتا ہے تو مجتہد کا اجتہاد جہاں

عسلی یہ منطق آدمی تھا تو اسکی شرح لکھی ہے عبدالحق خیرآبادی صاحب نے۔

جہاں تک پہنچتا ہے ناں تو اسکو جزم کر جاتا ہے اس مسئلے کا دلائل ظنیہ سے حتیٰ کہ اسکو اپنے اجتہاد کے خلاف
کرنا منع ہوتا ہے اجتہاد پر عمل کرنا اسکو واجب ہو جاتا ہے تو اسکو یقین کر جاتا ہے کہ اسی طرح ہے تو یہ مجتہد کا
نشان ہے مصنفؒ کا اشارہ کیا۔ جنہوں نے کہا فقہ تو باب مظنون سے ہے علم کیسے ہے فقہ
تو علم کیسے ہیں نہیں بلکہ علم ناں یقین کو کہتے ہیں یہ تو ظن ہوتا ہے راجح دانستن ہوتا ہے تو اسکا یعنی
اندر فائدہ اسی جگہ سے تو نے معلوم کر لیا ہم نے پیچھے کہا کہ وجوب عمل کا جزم کرتا ہے ادلۂ ظنیہ
سے وجوب عمل کا جزم یہ مجتہد کا نشان ہے اسکے خواص سے ہے ترجمہ اور اسی جگہ سے جان لیا
تو نے فائدہ ہونا اسکا جو کہا گیا کہ بے شک فقہ باب ظنون سے ہے پس کیسے ہوگا فقہ علم

علی ان العلم !! اب دوسرا جواب دیتے ہیں مصنفؒ جو فقہ کی تعریف میں علم ہے یہ اعتراض
تب ہے یہ مقابل ہو ظن کے تو پھر ظن کے مقابلے علم یقین کے جزم ہوتا ہے یہاں عام معنی ہے
جو۔ علم کیا ہے؟ پس بتصور علم بعبارت ہے تصور نہیں ہے نہ عام ہے آگے عام ہے یہ علم جو ہے
ناں علم منطقی مراد ہے علم تصور نہیں ہے علم تصدیق ہے تصدیق شروع ہوتی ہے ظن سے تو
علم عام ہے یقین ہو یا ظن ہو راجح دانستن تو علم کا اطلاق جیسے علم یقینی پر آتا
ہے اسی طرح عام پر بھی آتا ہے علم عام ہے آگے عام ہے کہ یقین ہو نہ ظن ہو یہاں
مطلب ہے کہ عام ہے یاں جی ــــــ علم کا جو معنی تعریف میں کیا ناں ہے تو نے سمجھا
ہے اشکال کا قیل والوں نے سمجھا علم مقابل ہوتا ہے ظن کے جس طرح ظن کے مقابل ہوتا
ہے اسی طرح علم کا اطلاق یہ ہے کہ تصور نہیں ہے تصور کا مقابل ہے ایک علم ہے کہ
ظن کے مقابل دوسرا تصور کے مقابل ہے تو یہ تصدیق ہے نہ تصدیق ظن سے شروع ہوتی ہے
ترجمہ علاوہ اسکے کہ بے شک علم حقیقتاً بیچ اسکے (اطلاق کیا جاتا ہے ناں) مگر جو نہیں
ہے تصور بھی یعنی جس طرح علم یقین پر بولا جاتا ہے اسی طرح ما لیس بتصور پر بھی
اب ما لیس بتصور یہ عام ہے یقین ہو بھی لیس بتصور ہے ظن ہو بھی لیس بتصور ہے
باقی ناں تصورات ہوتے ہیں سارے ایک تخییل۔ وہم۔ وہ چار الگ تصورات
ہیں ان کے نام ہیں خاص۔ سمجھے ناں چلو جی ::

عـه تو جہاں لا ادری کہی وہاں پر یکسوئی نہیں ملکہ استنباط تو ہے ناں

مسلم الثبوت ص ۔۔ سبق ٣

وبعضهم جعل الفقه عبارۃ ۔۔ یا: تو ایک تعریف آئی فقہ کی متقدمین کے نزدیک اب دوسری آئی متاخرین کے نزدیک
تو ایک اور تعریف آئی کونسی؟ العلم بوجوب العمل. اور بعض فقہاء نے اور تعریف کی ہے صدر الشریعہ ہے ان کی
تعریف ہے تعریف ہو رہی ہے فقہ کی تعریف اضافی آ رہی ہے تو مضاف الیہ کی تعریف العلم بالاحکام القطعیۃ
مع ملکۃ الاستنباط. علم ہے قطعی احکام کا علم ہے تو ملکہ استنباط کے ساتھ علم جو ہے ملکہ استنباط بھی ساتھ ہو یعنی عـه
تو ادلۃ سے ہے. تو فقہ علم ہے احکام قطعیہ کا تو علم ہے جسکو ملکہ استنباط بھی ہو تو استنباط ادلۃ تفصیلیہ
سے ہو اور وہ احکام قطعی ہیں. تو اب فقہاء کیسے ہاں تو سمجھ آ گئی تعریف فقہاء کی فقہ کی تعریف بھی
آ رہی گی وہ فقہ ہے یعنی احکام قطعی کا علم ہے تو احکام قطعی وہ ہیں وحی نازل ہوئی اور اجماع منعقد ہو
تو ملکہ استنباط بھی ہے تو فقہاء ہیں ان میں ملکہ استنباط بھی ہے کیونکہ ملکہ استنباط ہے تو لہذا اسی
سے مقلد کا علم نکل گیا کیونکہ مقلد میں ملکہ استنباط منتفی ہے نہیں ہوتا ہے ہاں جی ۔۔۔ ترجمہ اور بعض
ان کے نے بنایا فقہ کو عبارت علم سے ساتھ احکام قطعیہ کے ساتھ ملکہ استنباط کے. ویلزم علیہ خروج المسائل
اب اس تعریف پر اعتراض کرتا ہے جب علم بالاحکام قطعیہ ہے تو وہ مسائل جو ثابت ہیں یعنی جو مسائل ظنیہ ہیں
ادلۃ ظنیہ سے ثابت ہیں وہ مسائل بھی احکام ظنی ہوں گے تو احکام ظنی جیسے قیاس سے ثابت ہیں یا خبر واحد سے
ثابت ہیں تو وہ مسائل ہیں فقہ کے لیکن پھر وہ اس تعریف پر لازم آئے گا جو فقہ کے مسائل سے خارج ہیں
مسائل ظنی نکل جائیں گے حالانکہ وہ بھی فقہ میں داخل ہیں کیونکہ ادلۃ ظنیہ سے بھی ثابت ہیں تو وہ احکام
ظنی ہیں قطعی نہیں ہیں چلو جی. یہ تعریف جامع نہیں رہے گی مسائل ظنیہ پر سچی نہیں آئے گی
کیونکہ مسائل ظنیہ وہ احکام ظنیہ ہوتے ہیں قطعی نہیں ہوتے. اب اس پر تائید پیش کر دی تائید یہ ہے کہ
سنت متواترہ یہ بہت قلیل ہے ہاں اکثر وہ اخبار احد ہیں نے مسائل قیاس سے ثابت ہیں تو وہ جو
ادلۃ ظنیہ ہیں قیاس خبر احاد وہ نکل جائیں گے تو پھر وہی رہ جائیں گے جو کتاب اللہ سے ثابت
ہیں وحی نازل ہوئی ان احکام کے ساتھ یا اجماع منعقد ہوا یا سنت متواترہ قطعیہ سے ثابت ہوئے
ہاں جی ۔۔۔۔ مسائل ہیں ادلۃ تو وہ پھر تو کثیر ہیں وہ ہاں نکل جائیں گے حالانکہ وہ فقہ ہیں جیسے
خبر احاد قیاس تو تائید پیش کر دی کہ سنت متواترہ تو بہت قلیل ہے: ترجمہ اور لازم آئیگا
اور یہ ہے کہ نکلنا مسائل کا جو ثابت ہیں ساتھ ادلۃ ظنیہ سے اور یہ کثیر ہیں کیا نہیں دیکھتا تو
کہ بے شک سنت متواترہ قلیلہ ہے بہت. اب اس پر بعض نے جواب دیا اعتراض کا یہ تم نے کہا
جو مسائل ادلۃ ظنیہ سے ثابت ہیں وہ نکل جائیں گے تو پھر وہی رہ جائیں گے جو احکام قطعی ہیں

عـه تو ادلۃ تفصیلیہ یعنی ساتھ کو کہیں

وحی نازل ہوتی یا اجماع منعقد ہوا یا اخبار خبر متواتر سے ثابت ہے تو جس نے یہ تعریف کی وہ التزام کر لیں گے
اگر مسائل ظنیہ نکل جائیں فقہ سے تو کوئی حرج نہیں تو وہ کہیں گے نکل جائیں تو وہ مسائل فقہ سے نکل جائیں وہ بھی
التزام کر لیں گے۔ یہاں جی ----- ترجمہ اور التزام اسکا یعنی التزام کر لینا اسکا یعنی فروع سے خارج ہم
ہم التزام کرتے ہیں تو اسکا ذکر تے ہیں کہ یہ التزام بلا لزوم ہے یعنی کوئی نہیں اس پر کوئی دلیل قائم نہیں ہے اس پر
وجعل العمل داخلا ! بعض نے ایک اور تعریف کی ہے جیسے فخر الاسلام انہوں نے تعریف کی ہے
کیا علم المشروع والعمل بہ تو عمل کو بھی حد میں داخل کیا تو جیسے بعض مشائخ اس جانب گئے ہیں انہوں
نے عمل کو داخل کیا۔ ان کا ذکر ہے یعنی بہت بعید ہے کیونکہ فقہ جو ہے علم کا نام ہے جو مدون
ہے تو وقت یہ مرکب ہو جائے گا حد میں جو عمل داخل ہو گیا علم اور عمل سے مرکب ہو جائیگا تو مجموعہ علم اور عمل
سے جو مرکب ہو وہ تو علم نہیں ہوتا۔ یہاں جی ----- فخر الاسلام نے علم اور عمل کو داخل کیا فقہ کی
تعریف میں عمل کو داخل کیا علم اور عمل کو فقہ ہے تو عمل تو غیر علم ہے تو علم اور عمل سے مرکب ہو
وہ تو علم نہیں ہے فقہ تو علم ہے یہ بہت بعید ہے۔ ترجمہ اور بنانا عمل کا داخل ہیچ مجموعہ اس علم کی
حد کرنے اس قسم کی جیسا کہ چلے گئے طرف اسکے بعض مشائخ ہمارے بعید ہے بہت۔
واما لقبا فهو علم ! تو اما لقبا اسکا عطف ہے مضافا پر اما مضافا۔ پہلے تعریف اضافی آ گئی
اصول فقہ کی تعریف اضافی تعریف اضافی جو ہوتی ہے کہ مضاف کا علیحدہ تعریف مضاف الیہ کی علیحدہ کر سکتے ادراک
اب لقبی یہ ہے کہ مجموعہ جو ہے تعریف ہوگی الی لقبا علمی تعریف ہے علم کا علم ہوتا ہے گویا کہ اصول الفقہ
تعریف کرتا ہے فهو علم بالقواعد۔ اصول فقہ جو ہے تو قضایا کلیہ کا علم ہے جس کے توصل ہے جس کے
سبب سے مسائل فقہیہ کے استنباط کی طرف توصل ہو جاتا ہے ان کی دلیلوں سے مسائل فقہیہ
کی دلیلیں ان کے واسطے سے۔ مسائل فقہیہ کا استنباط کرتے ہیں ادلہ سے تو ان اصول قواعد
کے واسطے سے۔ یہاں جی ----- اضافی تعریف آ گئی اب لقبی یہ علم ہے جو مجموعہ قواعد ہوتے
ہیں قضایا کلیہ موجبہ ہوں سالبہ ہوں ان کے سبب سے مسائل فقہیہ کا استنباط کیا جاتا ہے ان
کے دلائل سے ترجمہ اور بہر حال از روئے لقب کے پس وہ اصول فقہ علم ہے ساتھ قواعد کے
ایسے قواعد جو پہنچا جاتا بسبب ان کے طرف استنباط کرنے مسائل فقہیہ کے۔ استنباط
ان کی دلیلوں سے۔ قیل حقائق العلوم المدونۃ ! تو اصول فقہ کی تعریف آ گئی قیل
اب یہاں سے یہ کہتے ہیں کہ جو علم مدونہ ہیں تو ان علم کی حقیقت کیا ہے تو یہ کہتا ہے حقیقت ان کی
میں منحصر ہے یا مسائل ہیں یا ادراکات ہیں مسائل کے نفس مسائل ہیں علم کی حقیقت

یا تصدیق بالمسائل ہیں تو یہ بیان کرنا چاہتا ہے مقدمے میں تعریفیں ہوتی ہیں یہ حملی نہیں ہوتیں وصفی ہوتی ہیں آگے جیسے میر قطبی میں آیا۔ تو کیا حقائق العلوم یعنی علم کی حقیقت کیا ہے یعنی مسائل ہیں یا تصدیق بالمسائل ہیں تو دونوں صورتوں میں جو مفہومات کلی جو مقدمے میں تعریفیں ذکر کی جاتی ہیں وہ مفہوم کلی ہوتے ہیں یعنی بعیرت تاکہ بعیرت حاصل ہو آگے مسائل آئیں گے تو ہر ہر مسئلے کو سمجھو۔ ہر ہر مسئلے کا تعلق ایک شئے کے ساتھ ہے تو پہلے آ جاتی ہے تعریف تو تعریف رسمی ہوتی ہے حد نہیں ہوتی کیونکہ حد ہو تو پھر مقدمہ تو اسکی گنجائش نہیں رکھتا حد ہوتی ہے علم بالمسائل تو وہ مقدمہ جو ہو گا خارج ہو جائے گا مقدمہ یہ ہو گا کہ جب تمام مسائل پڑھے گا تاں تاں پھر تعریف کرے گا وہ علم بالمسائل ہو گا تو جو رسمی ذکر کی جاتی ہے تاکہ علم آگے جو مسائل ہیں تو اس میں بعیرت زیادہ ہوتی جائے گی تو یہ حد نہیں ہے رسم ہیں۔ ہاں جی ۔۔۔ مسائل پڑھو گے مسائل آجائیں گے پھر حد آئے گی کیونکہ حد شئے کا ہوتی ہے شئے کے ذاتیات سے تو ذاتیات ہیں مسائل یا ذاتیات تصدیق بالمسائل جمیع تصدیقات حاصل کر لے تو پھر یہ مقدمہ بھی نہیں ہو گا مقدمہ سے خارج ہو جائیگا مطلب یہ ہے کہ مسائل علم میں داخل ہیں تو ذاتیات تصدیق بالمسائل تو تصور ہو یہ مفہوم کلی ہے ۔۔۔ ترجمہ کہا گیا حقائق علوم مدونہ کے مسائل ان کے ہیں جمیع مسائل یا بعض معتد بہا اور ادراکات ان کے فالمعرفات یہ تعریف بیان کی ہے۔ پس مفہومات کلیہ وہ جو ذکر کی جاتی ہیں بیچ تعریفات مقدمات کے ۔۔۔ رسوم ہیں بناءً علی ان المرکب ! اب اس پر دلیل دیتا ہے ایک ہوتے ہیں اجزاء محمولہ ایک ہوتے ہیں اجزاء غیر محمولہ جو شئے مرکب ہو اجزاء غیر محمولہ سے تو اسکی جنس فصل نہیں ہوتی۔ علم جو ہوتا ہے مسائل کا نام ہے تاں تو وہ ہر ہر مسئلہ علم کی حقیقت ہے تو وہ اجزاء غیر محمولہ ہوتے ہیں تو اسکی جنس فصل نہیں ہو گی تو وہ مرکب ہو گیا اجزاء غیر محمولہ سے تو ہر ایک ایک مسئلہ جو ہے تاں وہ جزء ہوتا ہے تو اسکا حمل علم پر نہیں ہوتا جیسے الفقہ۔ الامر للوجوب فقہ کیا ہے؟ حل امر للوجوب تو وہ وہ حمل ہو گیا تاں فقہ کے اوپر تو فقہ بھی تاں نہیں ہے جزء پہ کل حمل نہیں ہوتا یہ اجزاء غیر محمولہ ہیں۔ النحو کل فاعل مرفوع کل فاعل مرفوع نحو کا عین ہے وہ ہے علم تو یہ ہے ایک مسئلہ وہ تو مجموع ہے یہ ایک ہے تو جزء ہے تو وہ ہے کل جزء کا حمل کل پر نہیں ہوتا۔ تو یہ کہتا ہے کہ جو علوم ہیں تاں مدون تو ان کی حقیقت مسائل ہیں یا ادراکات ہیں تصدیق بالمسائل ہیں ایک تاں ہیں مسائل تاں وہ مسائل پھر جمیع مسائل ہونگے یا مسائل مخصوصہ معتد بہا۔ چلو جی ۔۔۔ اب دلیل دیتا ہے کہ رسوم ہیں حدود نہیں ہیں حد جو ہوتی ہے وہ مقدمہ نہیں ہو سکتی حد علم کی مقدمہ نہیں ہو سکتی دوسرا یہ ہے کہ اجزاء محمولہ ہوتے ہیں یا اجزاء غیر محمولہ ہوتے ہیں اجزاء محمولہ ہوتے ہیں جیسے

عنہ
ہر ذوالہ گا

عنہ
میرے اوپر نحوست نازل ہو الہی اللہ اکبر یہ یہ مسلم الثبوت سے اے اچھی طرح منطق اور فلسفے میں مہارت ہو تجھے آئے گی بعد میں آئے گی یہ ہے کہ ہر بندہ ہر سبق میں شریک ہے اے بڑی نحوست اے دیندا خیال کرئے بڑی نحوست اس واسطے کہ اے گیا ناسمجھی وہ دن اے علوم کی قدر نہیں کرتے نہ ان کو علم کی قدر نہ استاذ کی قدر نہ ان کو مدرسے کی بے قدرے ہیں ناشکرے ہیں۔ بے قدرے ہیں ناشکرے ہیں

جیسے انسان کی حد کرتے ہیں تاں حیوان ناطق تاں حیوان کا بھی حمل ہوتا ہے تے ناطق کا بھی حمل ہوتا ہے مجموعہ کا بھی ہوتا ہے جزوں کا جزوں پر بھی ہوتا ہے جزوں کا کل پر بھی ہوتا ہے یہ اجزاء محمولہ ہوتے ہیں جو اجزاء غیر محمولہ ہوتے ہیں۔ جزء کا حمل کل پر اتحاد نہیں ہوتا تاں بعض لوگ یہ اسکے ساتھ علیٰ عرض ہے یہ جزء ہے تے وہ کل ہے تاں اے مبنی ہیں پر کہ وہ حدود نہیں ہیں حد جو ہوتی ہے ذاتیات سے ہوتی ہے تے علم کے جو مسائل ہوتے ہیں وہ تو اجزاء غیر محمولہ ہیں۔ ترجمہ واسطے بناء کرنے کے اوپر اسکے کہ بے شک مرکب اجزاء غیر محمولہ سے

اب مثال دیتا ہے کالعشرۃ جیسے عشرہ ہے تو عشرہ دس وحدتیں ہوتیں ہیں تاں تو عشرہ کی جو وحدات ہیں اسکے اجزاء دس وحدتیں ایک ایک جزو پڑے ہیں تاں تو ایک کا حمل عشرہ پر نہیں ہوتا عشرہ تو دس وحدات کو عشرہ کہا گیا تے ایک ایک وحدات اسکی جزء ہے لیکن غیر محمولہ ہے اسکی جنس فصل نہیں ہوتی تے حد جو ہوتی ہے جنس فصل سے ہوتی ہے اب اسکی دلیل آگئی کہ جو مفرد میں تعریفیں ہوتیں ہیں یہ قسمیں ہوتیں ہیں حدیں نہیں ہوتیں ترجمہ مثل عشرہ کے نہیں جنس واسطے اسکے اور نہ ہی فصل یاں اجزاء مرکب ہو مرکب ہو اجزاء محمولہ سے تے جنس بھی ہوگی فصل بھی ہوگی جنس فصل حد ہوتی ہے۔ اب اس پر دلیل دیتا ہے کہ جو اجزاء غیر محمولہ ہیں۔ اگر اجزاء غیر محمولہ مرکب ہو اجزاء غیر محمولہ سے تے یہ حد ہو تو پھر ایک ایک جو مسئلہ ہے تاں تے یہ جزء ہے تاں غیر محمول تو یہ اسکی ذاتی جزء ہے تو پھر یہ جنس فصل سے مرکب ہو تو پھر لازم آئیگا کہ تعدد۔ کیونکہ جنس بھی فصل بھی ہے یہ بھی ذاتیات ہیں اسکے تو پھر تعدد ذاتی کا لازم آئیگا کہ یعنی ذاتی شئے کی متعدد ہو سکتی ہے جو شئے کی ذاتی ہوتی ہے تاں وہ جس مرتبے میں ہے تو ذات کی تقدیم اسی ذاتی سے ہوتی ہے تو ذاتی متعدد نہیں ہوتی ذاتی شئے کی متعدد نہیں ہوتی انسان جو ہے حیوان ناطق سے مرکب ہے تاں تو بس حیوان تے ناطق ذاتی ہے اور ذاتیات حیوان کے مرتبے میں نہیں ہو سکتی اسلیئے کہتے ہیں جنس قریب شئے کی متعدد نہیں ہے کیونکہ کوئی شئے متحقق ہو جاتی ہے کوئی ماہیت حقیقت تو وہ آ جاتی ہے اور کسی کی ضرورت نہیں ہوتی اگر ذاتیات متعدد ہوں تو ذاتیں متعدد ہونگی تو جب ایک ذاتیات آگئے شئے کے تو شئے آگئی تو اور ذاتیات سے استغناء ہے چلو جی۔۔ تعدد ذاتی لازم آئے گا کہ یہ بھی ذاتی ہے اور بھی ذاتی ہے تو اور بھی ذاتی ہے تو جس شئے کے دو ذاتی ایک کی طرف وہ محتاج ہے دوسرے سے استغناء ہے اگر ذاتیات متعدد ہوں تو ذاتیں بھی متعدد ہو جائیگی تو اسلیئے کہتے ہیں کہ یہ جو مسائل ہیں یہ علم کی حقیقت نے ہر کل مسائل ہیں

مثال المفعول فاعل مرفوع

ایک کی طرف

یا معتقد سمجھا ہیں وہ اسکے ذاتیات ہیں. جمیع مسائل یا بعض مسائل مخصوصہ تو وہ بھی ذاتیات ہوں کے اجزاء

غیر محمولہ بھی ذاتیات ہوں تو علم نام مسائل کا نام ہے تو ان مسائل پر اسکا حمل ہوگا وہ ہوگئے ذاتیات

محمولہ یہ ہوں گے یہ بھی ذاتیات ہوں تو ذاتیات متعدد ہو جائیں گے ایک شئے کے ذاتیات - - - -

انسان کی حقیقت مرکب ہے تاں حیوان ناطق سے تو ضاحک اور کاتب یہ ذاتیات نہیں ہیں ان کو اسلیے کہتے

ہیں یہ عرضیات ہیں کیونکہ ذات محتاج ہے اپنی حقیقت میں تو جب ذاتیات آگئے تو ذات

آگئی اب کون سی شئے رہ گئی جو اسکی طرف احتیاج ہو. ترجمہ ورنہ لازم آئے گا

تعدد ذاتی تعدد ذاتی یہ مستلزم ہے تعدد ذات کو کہ علم جو ہے تاں وہ متعدد ہو جائیں گے

علم مسائل بھی ہیں کہ ایک ایک مسئلہ بھی وہ علم کے ساتھ جو اسکے اجزاء ہیں غیر محمولہ وہ بھی

علم ہے. چلو جی.

مسلم النبوت ص ۸ سبق 1

وفیہ نظر ! تو پیچھے تو مقدمے میں علم کی تعریف کی جاتی ہے رسم سے حدود نہیں ہوتے کیوں جو حدیں ہوتی

ہیں ذاتیات سے ذاتیات علم کے یا مسائل ہوتے ہیں یا تصدیق یا ادراکات ہوتے ہیں. تو

مقدمے میں ذاتیات نہیں ہوتے تعریف کے اندر ذاتیات تو مسائل ہیں تو تعریف میں مفہومات ہوتے ہیں

تو پیچھے جیسے تعریف آئی فقہ کی اصول فقہ کی تو علوم جو ہیں یا مسائل ہوتے ہیں یا تصدیق یا مسائل ہوتے

ہیں تو مفہومات تعریف نہیں ہوتیں لیکن علم کی تو تعریفوں میں مفہوم کلی ذکر کیے جاتے ہیں علم القواعد

تو یہ جو تعریفوں میں مفہومات کلی ہوتے ہیں یہ رسمیں ہوتی ہیں حدیں نہیں ہوتیں مرکب ہوتیں ہیں

ہیں اجزاء غیر محمولہ سے. اجزاء غیر محمولہ ذاتی نہیں ہوتے. اجزاء محمولہ ذاتی ہوتے ہیں مرکب اجزاء

غیر محمولہ سے تو اسکی جنس فصل نہیں ہوتی جو حد ہوتی ہے وہ جنس فصل ہوتی ہے جیسے انسان کی حد ہے حیوان

ناطق حیوان جنس ہے ناطق فصل ہے علم مرکب ہوتا ہے مسئلے مسئلے سے ایک ایک مسئلہ وہ اسکے اجزاء بنتے

ہیں لیکن ایک مسئلے کا علم پر حمل نہیں ہوتا یہ تو نہ کہہ سکتے کہ تاں علم النحو کل فاعل مرفوع

یا علم النحو کل مفعول منصوب ایک ایک مسئلہ ہے علم پر یہ اجزاء غیر محمولہ ہیں یہ اس طرح ہے

جیسے عشرہ ہے عشرہ جو ہے تاں اس میں بحث ہے رسالہ قطبیہ میں زاہد عشرہ جو ہے یہ دس

وحدات سے مرکب ہے یا اعداد سے مرکب ہے اعداد کہ ۹ اور ۱ کا یا آٹھ اور دو دس

8 اور 2 سے مرکب ہے اسی طرح ۳ اور ۷ 6 اور ۴، تو یہ عشرہ وحدات سے

مرکب ہے یا اعداد سے. لیکن یہ عشرہ وحدات سے مرکب ہے دس وحدتیں ہوتیں

جیسے کہ دس مسئلے ہیں اور ایک ایک مسئلہ ہے یہ بھی اجزاء ہیں تو دس دس وہ بھی اجزاء ہیں تو نصف نصف تا لا نہایہ
بھی تعدد ذاتی لازم آئیگا اور شئے واحد ہوتے ذاتیات متعدد ہوں یہ باطل ہے۔ وارد لازم تعدد الذاتی
اجزاء محمولہ میں ہوں اجزاء غیر محمولہ میں ہوں تو دو ہو جائیں گے پھر تعدد لازم آئیگا ذاتی کا جیسے کہتے ہیں
العشرة عشرة تو محمولہ میں وہ دس وحدات جب اسکو ہیئت لگ گئی تاں تاں ہیئت وحدانی پھر عشرة
پر حمل ہو رہا ہے وہ بھی اسکے ذاتیات ہیں تو ایک ایک بھی ذاتیات ہیں تو پھر تعدد ذاتی لازم آئیگا تو
جب عشرہ وحدات حل کے تاں تو ہیئت وحدانی لگ کہ یہ ذاتیات ہیں اس سے عشرہ متحقق ہو گیا
عشرہ کی تحقق سمجھنے کے لیے کافی ہے کہ ایک ایک کو ذاتی بنانا وہ ضرورت ہی نہیں ہے استغناء ہے۔ سمجھے
یہ پچھلی بات تھی۔ ان فیہ نظر ۔۔۔! تو کہتا ہے کہ اس میں نظر ہے جو اجزاء محمولہ تو
غیر محمولہ ان میں یہ تعدد ذاتی ہوتا تاں تعدد ذاتی ہوگا تو کہتا ہے کہ اجزاء محمولہ تو غیر محمولہ میں
تعدد اعتباری ہے ذاتی تغائر نہیں ہے یہ تو اجزاء محمولہ ہوتے ہیں تو غیر محمولہ ان میں تعدد ذاتی
لازم نہیں آتا ہاں اعتباری ہے تعدد اعتباری شئے واحد ہوتی ہے تو ایک شئے کے اعتبارات متعدد
ہوتے ہیں ایک اعتبار کر گیا شئے کے ساتھ پھر وہ اعتبار ہٹا دیتے دوسرا تو شئے واحد متعدد ہو گئی
ہے لیکن بالاعتبار ہے تو تعدد ذاتی لازم نہیں آتا وارد الزم تعدد ذاتی اسی پر تو اجزاء محمولہ اور غیر محمولہ
میں کہتا ہے کہ فرق تو ذاتی نہیں ہے بلکہ اتحاد ذاتی ہے تغائر اعتباری ہے تو اجزاء محمولہ تو غیر محمولہ ان کی ذات
میں اتحاد ہے ~~جیسے~~ تغائر جو ہے وہ اعتباری ہے۔ اب پہلے اسکی مثال چلا لیں پھر تعریف میں
تو جو مسائل ہیں تعریف جو مفہوم کلی ہوتا ہے مقدمہ میں وہ تعریف ہوتی ہے علم کی جو پیچھے آ چکی ہے وہ
اور آگے علم کا ایک ایک مسئلہ ہے اس میں اور اس میں اتحاد ذاتی ہے تغائر اعتباری ہوگا وہ اسطرح
کہ مثلاً انسان اسکی ایک جنس ہے حیوان تو فصل ہے ناطق یہ اجزاء ذہنیہ ہیں اجزاء محمولہ جو ہوتے ہیں تاں
تو اجزاء اجزاء جو خارجی ہوتے ہیں وہ اجزاء محمول نہیں ہوتے ایک دوسرے پر جیسے البیت سقف والجدران
سقف اور جدران یہ اجزاء خارجی ہیں سقف جدران پر تو جدران سقف پر یہ محمول نہیں ہوتے
نہ ایک ایک کا حمل ان پر ہوتا ہے مرکب پر لیکن جو اجزاء ذہنی ہوتے ہیں تاں وہ اجزاء ان میں اتحاد
ہوتا ہے تو اتحاد جو ہوتا ہے وہ اجزاء آپس میں بھی محمول ہوتے ہیں حیوان ناطق پر ناطق حیوان پر
تو ایک ایک جزء کا کل پر انسان پر الانسان ناطق الانسان حیوان تو یہ جزء کا بھی ایک جزء پر بھی محمول
آپس میں بھی جزءوں کا حمل ہوتا ہے اجزاء خارجی جو ہوتے ہیں وہ نہیں ہوتے اب جو اجزاء
ہوتے ہیں ایک ذہنی تو دوسرے ہوتے ہیں اجزاء خارجی انسان کے اجزاء خارجی ہوتے ہیں کیا

ہیولی کے دوسرا ہوتا ہے صورت تو ہیولی اور صورت جو ہے ناں اس میں تے حیوان تے ناطق میں اتحاد ذاتی
ہے تے تغائر اعتباری ہے وہ اسطرح کہ مثلاً حیوان دو چیزوں کو ہو ناں تو انکو خارج کی نظروں
تین مرتبے عارض ہوتے ہیں حیوان کو ناطق کی نظروں ناطق خارج ہے حیوان سے جیسے ہیولی سے
صورت خارج ہے تو حیوان کو ناطق کی نظروں تین مرتبے عارض ہونگے ایک تو یہ ہے کہ حیوان کے ساتھ
نہ تو ناطق کا اعتبار کرتے ہیں تے نہ وجود اعتبار کرتے ہیں تے نہ عدم اعتبار کرتے ہیں اے حیوان ہے
حیوان کے ساتھ ناطق کا نہ وجود نہ عدم معتبر ہے حیوان ہے من حیث ھو ھو قطع نظر ناطق سے
اس مرتبے میں اسکو کہتے ہیں مرتبہ لا بشرط شئے ناں حیوان مرتبہ لا بشرط شئے میں یہ جنس ہوتا ہے
اب اگر انسان کے ساتھ ہم ناطق کا عدم اعتبار کریں تو اس مرتبے کو کہتے ہیں حیوان بشرط لا شئے ناطق کا عدم معتبر
ہے تو یہ حیوان عین ہیولی ہے ہیولی اجزاء خارجیہ سے ہے حیوان اجزاء ذھنیہ سے ہے جب مرتبہ لا
بشرط شئے میں تھا تو جنس ہے جب مرتبہ بشرط لا میں رکھا گیا ہے حیوان ہیولی کا عین ہے اب
تیسرا مرتبہ رہ گیا ~~ہیولی~~ کہ ناطق کا ساتھ اعتبار کرتے ہیں یہ ہوتا ہے بشرط شئے حیوان کے ساتھ
جب ناطق کا اعتبار کریں ناں بشرط شئے تو یہی نوع ہوتا ہے جنس نوع میں متحصل ہوتی ہے
اب ناطق کو حیوان کی نظروں تین مرتبے عارض ہونگے مثلاً ناطق کیساتھ نہ تو حیوان کا وجود اعتبار
کرتے ہیں تے نہ عدم ناں اسکو کہتے ہیں ناطق مرتبہ لا بشرط شئے ناں اسوقت یہ فصل ہے تے اجزاء
ذھنیہ سے ہے تے اگر ناطق کے ساتھ حیوان جو جنس تھی اسکا عدم اعتبار کریں ناطق بشرط لا تو
اسوقت یہ صورت جسمی ہوگی ناں یہ وہی تے اگر اسکے ساتھ حیوان کا اعتبار کریں یہ ہوگی
بشرط شئے بشرط شئے میں پھر یہ نوع بن جائے گی حیوان کا جو ساتھ اعتبار کیا تو ایک میں فصل
ہے دوسرے اعتبار میں صورت جسمی ہے تیسرے اعتبار میں یہ نوع ہے ناں حیوان ناطق کی
نظروں میں حیوان کو تین اعتبار ہیں تے ناطق کو بھی حیوان کی نظروں تین اعتبار ہیں تو
دیکھیں لا بشرط شئے مرتبہ لا بشرط شئے میں حیوان جنس ہے ناطق فصل ہے تے مرتبہ بشرط لا میں
حیوان ہیولی ہے تے وہ فصل جو ہے ناطق وہ صورت بن جائیگی تو اجزاء ذھنیہ اجزاء خارجیہ
ان میں اتحاد ذاتی ہے تغائر اعتباری ہوتا ہے اسلیے کہتے ہیں حصول الاشیاء بانفسہا
چیزیں جو ہوتی ہیں وہ خود ذھن میں چلی جاتی ہیں یعنی عوارضات خارجیہ سے قطع نظر
کرو ناں تے شئے کی ماہیت اندر جاتی ہے تو حیوان ناطق انسان کی ماہیت ہے ناں
حیوان ناطق ذھن میں، تو ذھن میں حیوان ناطق اجزاء ذھنیہ ہیں خارج میں

جیوان ناطق ھیولی یا صورت ہے تو یہ ہوتا ہے کہ تین مرتبے ہر شے کو۔ غیری نظروں عارض ہوتے ہیں
آئی سمجھ؟ جو مفہومات کلی ہیں ناں جیسے کہتے ہیں علم النحو تو وہ آگے علم نحو کی تعریف آتی ہے علم
بقواعد تو یہ۔ ایک تو اجزاء محمولہ ہوتے ہیں علم کے اور اجزاء محمولہ ہو ہوتے ہیں جنس فصل سے
وہی اجزاء جو غیر محمولہ بھی بنتے ہیں تو ھیولی اور صورت کو تو جب ہم ھیولی کو صورت کی
نظروں یہاں بھی تین مرتبے ہوں گے ھیولی کے ساتھ صورت کا اعتبار کریں تو یہ کیا ہوگا ؟
ناں یہ ایک نوع ہے۔ ایک صورت ساتھ بھی آئے گی تو تحصل بھی آئے گا تعین بھی آئیگا اگر ھیولی
کے ساتھ عدم اعتبار کریں تو ھیولی جنس ہوگا تو وجود اعتبار کریں ناں نوع بن جائے گا تو
اگر ھیولی کے ساتھ نہ وجود معتبر ہو تو نہ عدم ناں یہی ھیولی جنس ہوگا لابشرط شئے
میں جنس ہے بشرط لا میں مادہ ہے تو بشرط شئے میں عین نوع ہے وہ جسکو جسم طبعی کہا جاتا
ہے۔ سمجھے ناں۔ اسی طرح اب ہم مسئلے میں چلا کریں گے مثلاً مسئلہ ہے کل امر للوجوب
کل امر للوجوب اسکا مفہوم ایک ملکے کا مفہوم ہے جسکو قاعدہ کہا جاتا ہے تو قاعدہ ہے تو
مسئلہ فقہیہ کے استنباط کا ایک ذریعہ بنتا ہے اس سے مسئلہ فقہیہ الزکوٰۃ واجبۃ اس سے ہم حاصل
کرتے ہیں۔ اب اس کل امر للوجوب اس مسئلے کے ساتھ ناں اسکو لابشرط شئے رکھتے ہیں تو یہ
لابشرط شئے میں جو متوصل بہا ہے ناں "قاعدہ علم بقواعد یتوصل بہا" یہ اسکا عین ہوگا
لابشرط شئے میں اسکا عین ہوگا تو یہ ماہیت اعتباری ہے اور تشخص علم یہی مرور جو علوم ہیں مدون
علوم میں چلاتے ہیں ناں اب وہ مسائل ہیں مخصوصہ یا تصدیقات مخصوصہ تو اس علم کا مادہ
مسائل ہیں تو صورت وہ ہوتی ہے کہ خصوصیت تو صورت اسکی ہوگی خصوصیات وہ یہی ہوتی ہے
کہ مسائل فقہیہ اسکے توصل سے حاصل کیے جاتے ہیں مسائل جو ہوتے ہیں مدون وہ مادہ ہے تو
صورت انکی خصوصیات ہے جن سے ادراکات آتے ہیں ناں کونسے ادراکات ؟ کہ ان کے توصل سے
مسائل فقہیہ استنباط کیے جاتے ہیں تو جب ہم مسائل اور خصوصیات کو رکھتے ہیں اگر مسائل کو
خصوصیات کا ساتھ اعتبار کریں یا نہ وجود کا اعتبار کرتے ہیں نہ عدم تو یہ مادہ بن جاتا ہے
لیکن لابشرط شئے میں۔ اگر خصوصیات کا ساتھ اعتبار کریں بشرط شئے تو یہی مسئلہ عین نوع
بن جاتا ہے۔ اگر خصوصیات سے یعنی اسکا عدم شرط کردیں۔ اگر مسائل کو خصوصیات کا
ساتھ اعتبار کریں ناں تو مسئلے میں اعتبار نہیں ہوتے تین رکھا تو مسائل ہیں کہ اجزائے ذھنیہ بنتے ہیں
لابشرط شئے میں خصوصیت کا نہ اعتبار ہے نہ عدم کا کہ یہ مسائل بن جائیں گے

اجزاء ذہنیہ اور اجزاء محمولہ کے اگر اسکے ساتھ خصوصیات سے عدم اعتبار کریں تو پھر یہ اجزاء خارجیہ
سے ہوگا کہ اجزاء غیر محمولہ سے ہوگیا۔ ہاں جی ـــــ ـ مسئلہ یہ اجزاء محمولہ ہیں جب
ان کو بشرط لا کریں اور اگر ان کو لابشرط شئے پکڑیں تو اجزاء محمولہ بن جاتے ہیں بشرط لا
میں اسے کل امر للوجوب تو اسکے ساتھ جو خصوصیت ہے اسکا عدم اعتبار کریں ناں تو پھر
یہ اجزاء خارجیہ سے ہوگا اور اجزاء غیر محمولہ سے ہوگا اگر اسکو ہم لابشرط شئے پھر
اجزاء ذہنیہ سے ہوگا اور بن جائیگا متوصل ہوا یعنی جو تعریف کی ہے علم بقواعد یتوصل بہا
تو یہ بھی تعریف ہے ناں کل امر للوجوب تو متوصل ہوا کہ کل امر للوجوب۔ ان میں اتحاد ذاتی
ہے تغائر اعتباری ہے کل امر للوجوب اسکو اعتبار کریں لابشرط شئے تو پھر یہ اجزاء ذہنیہ
سے ہوگا اور یہ جنس ہوگا اسے متوصل ہوا کا عین بھی ہوگا یہ اس صورت میں ہے جو کل امر للوجوب
مخصوص ہے اسکا قاعدہ کا مخصوص ایک ہی ہے ناں تو لابشرط شئے میں کریں تو متوصل ہوا
الی الاستنباط اسے جو جنس ہے علم بقواعد یتوصل بہا ناں حد میں آگئی ہے ناں علم بقواعد
تو کل امر للوجوب یہ قواعد کا عین بھی ہے ناں اسکا مخصوص تو قاعدہ کا مخصوص ایک ہے تو مخصوص عین
ہے اور جب اسکی خصوصیت کل امر للوجوب کی خصوصیت پکڑیں ناں تو یہ متوصل ہوا کا بھی عین ہو رہا ہے
تو اسی طرح جو ایک صورت ایک اعتبار میں کل امر للوجوب یہ اجزاء ذہنیہ سے بنتا ہے ایک
اعتبار میں اجزاء خارجیہ سے بنتا ہے جب لابشرط شئے میں آئیں ناں بقواعد متوصل ہوا کا عین ہے
اجزاء محمولہ سے ہو جائیگا جو مخصوص ہے قاعدے کا عین ہے اگر اسکو متوصل ہوا نہ کریں تو پھر اجزاء غیر محمولہ ہے
ہے اجزاء خارجیہ سے ہے تو اس نے کہا اجزاء محمولہ ہوتے ہیں یا اجزاء غیر محمولہ ہوتے ہیں ان میں اتحاد
ذاتی ہوتا ہے تغائر اعتباری ہوتا ہے جیسے انسان کے ناطق میں ہم نے جو لایا ایک اعتبار میں ہیولی صورت
کا عین ہے اجزاء خارجیہ سے اجزاء غیر محمولہ سے جو ایک صورت میں وہ لابشرط شئے ہے جنس میں آئیں
تو یہ اجزاء ذہنیہ سے ہے تو کل امر للوجوب اسکو لابشرط شئے میں کر دیں تو یہ اجزاء ذہنیہ سے ہوگا
تو عین ہوگا متوصل ہوا کا وہ جو تعریف کے اندر ہے ناں مخصوصات کی جو تعریف میں آ جاتے ہیں ان میں جنس
بھی ہوتی ہے فصل بھی ہوتی ہے تو اجزاء ذہنیہ کے اجزاء محمولہ ہو ہوتے ہیں کل امر للوجوب
ایک اعتبار میں اجزاء خارجیہ سے ہے ایک اعتبار میں اجزاء ذہنیہ سے ہے تو اجزاء
ذہنیہ کے اجزاء خارجیہ یعنی اجزاء محمولہ کے اجزاء غیر محمولہ اجزاء ذہنیہ سے
تو اجزاء محمولہ سے ہو گیا۔ اجزاء خارجیہ سے تو نتیجہ ایک ہے

اجزاء ذہنیہ اور اجزاء محمولہ تھے اگر انکے ساتھ خصوصیات سے عدم اعتبار کریں تو پھر یہ اجزاء خارجیہ
سے ہوگیا تھے اجزاء غیر محمولہ سے ہوگیا۔ ہاں جب - - - - - مسئلہ یہ اجزاء محمولہ نہیں تھے جب
ان کو بشرط لا کر دیں اور اگر ان کو لا بشرط شئے بنا دیں تو اجزاء محمولہ بن جاتے ہیں بشرط لا
میں ایک کل امر للوجوب تو اسکے ساتھ جو خصوصیت ہے اسکا عدم اعتبار کر دیں نا تو پھر
یہ اجزاء خارجیہ سے ہوگیا اور اجزاء غیر محمولہ سے ہوگیا اگر اسکو رکھیں لا بشرط شئے پھر
اجزاء ذہنیہ سے ہوگیا اور بن جائیگا محمول ہوا یعنی جو تعریف کی ہے علم بقواعد اور منقول ہوا سے
تو یہ بھی تعریف ہے نا کل امر للوجوب تو محمول ہوا تھا کل امر للوجوب ان میں اتحاد ذاتی
ہے تغایر اعتباری ہے کل امر للوجوب اسکو اعتبار کریں لا بشرط شئے تو پھر یہ اجزاء ذہنیہ
سے ہوگا اور یہ جنس ہوگا اسے محمول ہوا نا عین بھی ہوگا یہ اس صورت میں ہے جو کل امر للوجوب
مخصوص اسکا تغایر اسکا مخصوص ایک ہی ہے نا تو لا بشرط شئے میں رکھیں تو محمول ہوا
الی الاستنباط اسے جو جنس ہے علم بقواعد یتوصل بہا نا حد میں آگئی ہے نا علم بقواعد
تو کل امر للوجوب یہ جو اسکا عین بھی ہے نا اسکا مخصوص تغایر اسکا مخصوص کیا ہے تو مخصوص عین
ہے اور جب اسکی خصوصیت کل امر للوجوب کی خصوصیت پلٹ دیں نا تو یہ محمول ہوا نا عین ہو رہا ہے
تو اسی طرح جو ایک صورت ایک اعتبار میں کل امر للوجوب یہ اجزاء ذہنیہ سے بنتا ہے ایک
اعتبار میں اجزاء خارجیہ سے بنتا ہے جب لا بشرط شئے میں رکھیں نا تو یہ محمول ہوا اور عین ہے
اجزاء محمولہ سے ہو جائیگا جو مخصوص ہے تغایر کا عین تھے اگر اسکو محمول نہ کریں تو پھر اجزاء غیر محمولہ
ہے اجزاء خارجیہ سے ہے تو اس نے کہا اجزاء محمولہ ہوتے ہیں یا اجزاء غیر محمولہ ہوتے ہیں ان میں اتحاد
ذاتی ہوتا ہے تغایر اعتباری ہوتا ہے جیسے انسان حیوان ناطق میں ہم نے کہا یا ایک اعتبار میں محمول کی صورت
کا عین ہے اجزاء خارجیہ سے اجزاء غیر محمولہ سے دوسری صورت میں وہ لا بشرط شئے کے مرتبہ میں اگر ہیں
تو یہ اجزاء ذہنیہ سے ہے تو کل امر للوجوب اسکو لا بشرط شئے میں رکھیں تو یہ اجزاء ذہنیہ سے ہوگا
تو عین ہوگا محمول ہوا کا وہ جو تعریف کے اندر ہے نا مفہومات کلی جو تعریف میں آ جاتے ہیں ان میں جنس
بھی ہوتی ہے فصل بھی ہوتی ہے تو اجزاء ذہنیہ سے اجزاء محمولہ ہو جاتا ہے کل امر للوجوب
ایک اعتبار میں اجزاء خارجیہ سے ہے ایک اعتبار میں اجزاء ذہنیہ سے ہے تو اجزاء
ذہنیہ سے اجزاء خارجیہ بنے اجزاء محمولہ سے اجزاء غیر محمولہ اجزاء ذہنیہ سے
تو اجزاء محمولہ سے ہوگیا اجزاء خارجیہ سے [illegible] تو نتیجہ ایک ہے

نے ایک اعتبار سے اجزائے ذهنیہ تھے دوسرے اعتبار سے اجزائے خارجیہ سے ۔ مرتبہ لا بشرط مانتے
میں تو یہ کل امر بلو دوب یہ اجزائے ذهنیہ سے بن جاتا ہے تو پھر اجزائے ذهنیہ سے ہے تو پھر وہ جو
متوصل ہے اسکا عین ہو جائے گا اسکا مفہوم قائم کے کا مفہوم ایک ہو جائے گا۔ تو اگر اسکے ساتھ
بشرط لا کریں یعنی خصوصیت کا عدم اعتبار کریں تو یہ اجزائے خارجیہ سے ہے۔ کترجمہ اور
پیچ اسکے پیچ اس مبنی علیہ کے نقطہ سے اشارہ کیا ہیں سے طرف اسکے پیچ سلم کے۔ لیس

مسلم الثبوت ص ۸ سبق ۲

لعم یلزم اتحاد التصور ا. تو سمجھے آیا لزم تعدد الذاتی وفیہ نظر اس میں نظر ہے تو یعنی اگر
حد ہو مقدمے میں محدود ہوں تو پھر تعدد ذاتی لازم آئیگا تو پھر کیا اس میں نظر ہے یعنی تعدد ذاتی لازم نہیں آتا
لہٰذا حد ہو سکتی ہے تو سمجھے کیا ناں رسوخ لا حدود ۔ اب کہتا ہے کہ ہاں ایک اور اعتراض ہوگا اگر
یہ تعریفیں جو مقدمے میں ہیں علم کی یہ تعریف حد ہو تو پھر یہ لازم آئے گا کہ تصور و تصدیق میں اتحاد ذاتی لازم آئیگا
کیونکہ حد ہے علم مطلق کی حد ہے ناں تو محدود جو ہے محدود کے ساتھ تعلق ہے ناں علم کا وہ تصور ہے۔ حد اور محدود
میں ہوتا ہے اتحاد تو پھر حد کیونکہ عین محدود ہے تو علم حد ہیں ناں ادراکات ہیں مسائل کے ادراکات تو یا نفس مسائل
ہیں تو دونوں صورتوں میں تصور تصدیق میں اتحاد لازم آئے گا حالانکہ یہ دو نوع متباین ہیں وہ اس طرح کہ جو
محدود ہے ناں وہ ہے ناں علم ناں وہ علم تصوری ہے تو آگے جو حد ہے اب حد یعنی عبارت ہو ادراکات سے
یا نفس مسائل ادراکات ہوں تو وہ ادراکات تصدیقات ہیں تو پھر اس حد کا حمل ہوگا محدود پر تو تصدیق تصور
میں اتحاد لازم آئے گا ایک تو یہ لازم آئیگا اور اگر محدود تصور ہے آگے جو اسکی تعریف ہے ناں وہ ہے حد تو حد
ہے ناں تو وہ مسائل ہیں تو مسائل کے ساتھ علم کا تعلق ہوا تو تصدیق کا تعلق ہوتا ہے تو تصدیق علم تو مسائل معلوم
علم معلوم متحد بالذات ہیں پھر مسائل کا حمل ہوگا محدود پر تو وہ اتحاد چاہتا ہے ناں پہلے تصدیق مسائل کے ساتھ
متحد تھی تو پھر تصور مسائل کے ساتھ متحد ہوا۔ تو یہ قاعدہ ہوتا ہے دو چیزیں کا ہوں تیسری میں متحد ہوں تو آپس
میں بھی متحد ہوتی ہیں تو پھر تصور تصدیق میں اتحاد لازم آئے گا حالانکہ یہ دو نوع متباین ہیں دو نوعان متباینان تحقیقاً
ہاں جی ...... سمجھے تو کیا ناں تعدد ذاتی لازم آئے گا وفیہ نظر یعنی تعدد ذاتی لازم نہیں آئیگا کیونکہ وہاں
اجزائے تصورات میں تصور میں اتحاد ذاتی تو تغائر اعتباری ہے ناں تعدد ذاتی اعتباری ہوگا یعنی تو حقیقی نہیں ہے اب کہتا ہے
کہ ہاں اگر یہ حد حد ہو تو محدود۔ محدود اور حد ہوتا ہے ناں ذاتیات سے حصر اب حد یہ ہوگی یا ادراکات ہیں یا
نفس مسائل ہیں اگر حد ہو ادراکات محدود ہے وہ ہے تصور کیونکہ علم کی حد ہے اور محدود تصور ہے
تو حد ہے ذاتیات میں علم کے وہ ہیں ادراکات تو حد کا حمل ہوتا ہے محدود پر۔ حد محدود میں

اتحاد ہوتا ہے تو تصور و تصدیق تا میں اتحاد لازم آتا ہے حالانکہ یہ دو نوع متباین ہیں اور اگر حد ہے وہ
نفس مسائل ہوں تو ان نفس مسائل ان کا علم تصدیق ہے تو ان تصدیق مسائل کے ساتھ متحد کیونکہ تصدیق علم ہے مسائل
معلوم ہے پھر مسائل کا حمل ہے تصور پر تو پھر تصور بھی مسائل میں متحد ہو گیا پہلے تصدیق متحد تھی ......

ترجمہ یہاں لازم آئے گا اتحاد تصور اور تصدیق کا بالحقیقت حالانکہ وہ دو نوع متباین ہیں تحقیقاً یعنی تحقیق ہے کہ
دو نوع متباین ہیں. عندہم. فتفکر پس تو اس میں تفکر کر یہ جو تفکر ہے یہاں یہ جو اعتراض ہے یہاں مقدمے میں علم کی جو
تعریفیں ہوتی ہیں یہ حد ہیں ہوں تو پھر یہ لازم آئے گا کہ تصور تصدیق متحد ہیں حالانکہ یہ دو نوع متباین ہیں.
تو ان دو مقدموں پر اسکی بناء ہے ایک علم معلوم میں اتحاد ہوتا ہے دوسرا یہ ہے کہ دو نوع متباین بھی ہوں یہ دو مقدمے
بن جاتے ہیں تو یہ خرابی لازم آتی ہے اب کہتا ہے کہ اس میں تو تفکر کر جو علم معلوم متحد بالذات ہیں تو ان علم کے
دو معنے ہیں ایک ہے علم کا معنی صورت تو علم بمعنی صورت ہو تو پھر علم معلوم متحد ہیں تو اگر علم بمعنی حالت ادراکی
ہے تو پھر علم معلوم متحد بالذات نہیں ہیں تو جب حد ادراکات ہوں تو جو حد ہے وہ تصور ہوں علم معلوم میں
اتحاد تب ہے کہ علم بمعنی صورت ہو تو ان. اور اگر علم بمعنی حالت ادراکی ہو تو علم معلوم میں اتحاد نہیں
ہوتا اسی طرح دو نوع متباین ہیں اس قضیے پر بناء یہاں تین مذہب ہیں دو جو کہتے ہیں
مطلق علم جنس ہے تصور تصدیق دو نوع ہیں متباین یہ انکے نزدیک ہے تو جو کہتے ہیں مطلق علم
نوع ہے تو تصور تصدیق یہ صنف ہیں تو ان تصور تصدیق دو نوع متباین نہیں. اگر تصور تصدیق
متحد بالذات ہوں تو وہ اس صورت میں ہے کہ تصور تصدیق یعنی صورت کا نام ہو تو ان اگر صورت کا نام ہے حالت
ادراکی ہے علم معلوم متحد بالذات نہیں ہیں پھر مسئلہ آگے نہیں چلے گا دوسرا کہ دو نوع متباین ہیں
یہ اس صورت میں ہے کہ مطلق علم جنس ہو تصور تصدیق دو نوع ہوں تو متباین ہونگے. اگر
مطلق علم وہ نوع ہے تو تصور تصدیق یہ صنف ہوں تو پھر ان میں اتحاد ذاتی تنافی اختیاری
ہے یہاں جب ...... یہ تفکر میں یہ بات ہے علم معلوم اس قضیے پر یہ اعتراض ہے کہ اتحاد تصور
تصدیق کا لازم آئے گا کہ علم بمعنی صورت ہو اور اگر علم بمعنی حالت ادراکی ہو تو پھر علم معلوم متحد بالذات
نہیں ہوگا ...... ترجمہ پس تفکر کر لو.

تمہ اختلف فی اسماء العلوم

پس اب یہ امر مسئلہ بیان
کرتا ہے کہ اکثر جو علموں کے اسماء ہیں یہ اسماء اس میں تین مذہب ہیں بعض کہتے ہیں یہ اسمائے جنس ہیں
تو دوسرے ہیں جو کہتے ہیں اعلام جنس ہیں علم جنس. تو تیسرے جو ہیں وہ کہتے ہیں علم شخصی ہیں.
یہاں جب ..... کہ علموں کا نام ہوتے ہیں مثلاً یہ اصول فقہ ہے یہ علم کا نام ہے یا فقہ یہ علم کا نام ہے
یہ اسماء اس میں تین مذہب ہیں بعض کہتے ہیں اسم جنس ہے .... اس نے اپنا

مختار و مذہب بیان کیا وھو الظاھر یہ ہے کہ اسم جنس ہے اصول فقہ نام ہے علم کا جسطرح اصول فقہ نام ہے باقی علوم کے نام بھی
یہ اسم جنس ہیں جزمی بات نہیں ہے اسکا مختار یہی ہے کیونکہ ترجیح دیتے ہیں کہ بعض جمیع مسائل کیلئے یہ نام ہے یعنی
مسائل ہوتے ہیں متعدد تو مجموعہ مسائل متعدد کیلئے علم کی وضع ہوئی ہے تاکہ اگر وہ کم بھی ہو گئے ہوں زیادہ بھی ہو جائیں
کسی ذھن میں زیادہ ہوتے ہیں کسی کے ذھن میں کم ہوتے ہیں تو وہاں علم اصول فقہ کا اطلاق آ جاتا اس لئے یہی آ یا اس
لئے بھی آیا تو قلیل کثیر پر صدق آیا تو یہی اسم جنس ہوتا ہے جو قلیل کثیر پر سچا آتا ہے دوسرا یہ ہے کہ اس پر
الف لام داخل ہوتا ہے اضافت بھی ہوتی ہے الفقہ۔ اصول الفقہ۔ تو جو الف لام داخل ہے تو اضافت ہے تاکہ نحویہ
تعریف کی ہوتی ہے جیسے یہ بھی اسم جنس کا خاصہ ہے کہ بعض پہلے اسم جنس ہوتا ہے نکرہ کا پھر اسکے اوپر داخل کرتے ہیں
اور یہی ظاہر ہے الظاہر کیونکہ الف لام تو اسکا معنی ہوتا ہے جزمی بات یہ ماتن نے اپنا مختار ذکر کیا باقی
جو دو قول علم جنس علم شخصی کسی شئے کا جو وضع کرتے ہیں تاکہ کسی معنی کیلئے تو یہ سمجھ آئی کہ معنی جو ہے کبھی
تو شخص معین تو جزئی حقیقی ہوتا ہے اس میں استعمال ہوتا ہے جیسے زید بچہ پیدا ہوا تو گھر والوں نے نام رکھا زید
یہ شخص معین ہے جزئی حقیقی ہے تو یا وضع ہوتی ہے اسم کی کلی کیلئے کلی کیلئے تاکہ کلی ذھن میں ہوتی ہے اب ذھن میں
جو حاضر ہوگا تاکہ ذھنی تو اس میں دو اعتبار ہونگے یا تو حضور ذھنی کو اعتبار کیا وضع میں حضور ذھنی کا اعتبار کا مطلب
یہ ہوتا ہے کہ کلی ذھن میں ہے ہم یہ اسم اس کیلئے وضع کر دیتے ہیں جو ذھن میں حاضر ہے تاکہ حضور ذھنی کا اعتبار
کر لیا تو (یا) وضع کیا ہے بس وہ معنی ذھن میں لیکن حضور ذھنی کا اعتبار نہیں کیا اگر وضع ہو شخص معین جزئی حقیقی
کیلئے تو یہ علم شخصی ہوتا ہے جیسے زید اور اگر کلی کیلئے ہے لیکن حضور ذھنی وضع میں معتبر ہے تو اسکو کہتے ہیں علم جنس کیونکہ
حضور ذھنی معتبر ہوتا ہے تاکہ وہاں علمیت آ جاتی ہے جو کہ وہ کلی ہے تو علمیت علم جنس کہتے ہیں جیسے اسامہ
یہ علم جنس ہے یعنی جو اسکی حقیقت ہے کلی جو ان عنصروں ذھن میں جاتا ہے تو حضور ذھنی کا ساتھ اعتبار کیا
تو اسکیلئے اسامہ کو لیا تو اگر حضور ذھنی نہیں ہے پھر یہ اسم جنس ہوتا ہے . یا ما جس ... یہاں پہلے
سمجھ لیں کہ یہاں تین چیزیں ہیں اسم جنس تو علم شخصی تو علم جنس تاکہ یہ تین قول ہیں تو تین احتمال ہیں کیونکہ ایک
لفظ کو ہم کا جو وضع کرتے ہیں تاکہ معنی کیلئے یا تو وہ جزئی حقیقی ہوتا ہے یا کلی ہوتا ہے جزئی حقیقی ہو تو اسکیلئے وضع
ہو تو یہ علم شخصی ہے تو اگر کلی کیلئے ہو تو حضور ذھنی کا اعتبار ہے تو علم جنس نہیں ہے تو اسم جنس
تو پہلا مذہب آ گیا معنی اسماء اجناس تو اس کو کہا وھو الظاھر جزمی بات نہیں ہے اور بعض نے کہا علم جنس
ہیں: قلنا یثبت بالضرورۃ کیونکہ اسکا مختار اسم جنس ہے اسلئے علم جنس جنہوں نے کہا انکا رد کرتے ہیں وہ یہ ہے
کہ علم جنس اسکی وضع جو ہوتی ہے تاکہ علم جنس یہ ثابت ہوتا ہے مجبوری کیلئے تو یہاں مجبوری نہیں ہے اسم جنس بن
سکتا ہے قلیل کثیر پر سچا آتا ہے تاکہ علم جنس بنانے کی طرف ضرورت ہی نہیں ہے علم جنس وہاں

بنایا جاتا ہے جہاں مجبوری ہوتی ہے مثلاً اسامہ تو جیسے ثعالبہ لفظ مؤنث ساکم الحکم تو اسامہ کا جب استعمال کرتے
ہیں تاں تو غیر منصرف استعمال کرتے ہیں تو پھر غیر منصرف میں استعمال کرتے ہیں تو ہوتا ہے پتہ کہ اس میں ایک تو. تو غیر منصرف
تب ہوتا ہے عرب لوگ جب اسکو پڑھتے ہیں تو غیر منصرف پڑھتے ہیں ہم نے دیکھا کہ وہ غیر منصرف پڑھتے
ہیں اور غیر منصرف تب ہوتا ہے کہ اس میں دو سبب پائے جائیں اسباب منع صرف میں سے تو ایک تو پایا گیا ایک
کونسا ہے تانیث اسامہ تو دوسرا نہیں مل رہا تھا تو ہم نے کہا یہ علم ہے علم جنس تو پھر اسی طرح ثعالہ میں
تو ثعالہ کو پڑھتے ہیں جیسے کہتے ہیں عمر عرب لوگ اسکو غیر منصرف پڑھتے ہیں تو ہم نے دیکھا کہ وہ
غیر منصرف پڑھتے ہیں غیر منصرف تو وہ ہوتا ہے جس میں دو سبب ہوں اسباب منع صرف سے
تو ایک تو پایا گیا علم تو دوسرا نہیں مل رہا تھا تو عدل گھڑ دیا کہ عدل ہے اے مجبوری ہے تو علم
جنس ہوتا ہے مجبوری کیلئے تو یہاں مجبوری ہے نہیں کہ اس میں اسم جنس بن سکتا ہے تو مجبوری کی علم جنس
کرنے کی ضرورت ہی نہیں پڑ گیا کہ انکار دے چلو جی ... ترجمہ پھر اختلاف کیا گیا بیچ اسمائے علوم کے
پس کہا گیا ہے اسمائے اجناس ہیں اور یہی صحیح بات ہے اور کہا گیا بلکہ اعلام جنسیہ ہیں. لیکن یہ ہم تاہت
ہوتا ہے ثابت ہوتا ہے علمیت جنسیہ واسطے مجبوری کے تو یہاں مجبوری نہیں ہے کیونکہ اسمائے جنس ہم کہہ سکتے ہیں
تیسرا قول کہ. البتہ بعض نے کہا کہ یہ علم شخصیہ ہیں اس کی دلیل یہ ہے تو انہوں نے کہا جو فقہ ہے ایک ایک مسئلے کا نام
نہیں ہے بلکہ مجموعہ من حیث مجموعہ کا نام ہے کہ جن میں تعدد مجموعہ مسائل تاں مجموعہ مسائل متعدد متشخص
ہوتے ہیں تاں علم شخصی کیوں نہیں ہوتا ہے کہ جزئی حقیقی جس میں کثرت نہ ہو تو یہ بھی مسئلے مسئلے کا نام نہیں ہے کہ کثرت
ہے بلکہ یہ مجموعہ من حیث مجموعہ متشخص کا اسم ہوتا ہے تو علم شخصی بھی یہی ہوتا ہے کہ متشخص معین کا
ہو تو جی ...... ایک ایک مسئلے کا نام نہیں ہے بلکہ وہ مسائل ہیں جو متشخص ہیں جو مسائل متشخصہ ہیں یعنی
مطلب ہے افراد نہیں ہیں ان کے بالکل وہ افراد متشخص ہیں اور اگر یہ ہو متشخص تمام مسائل متعدد
پھر وہ متشخص بھی ہے ان کو ایک ہیئت وحدانی لگی ہوئی ہے متشخص جیسے زید کو ایک متشخص کہا ہوا
ہے تو زید کا جو جسم رکھتے ہیں اس میں کثرت نہیں ہوتا تاں فقہ بھی اس میں مجموعہ من حیث مجموعہ کا نام ہے
تاں فقہ وہ مجموعہ مسائل ہیں ایک ایک مسئلے کا نام نہیں ہے کہ کثرت ہو چلو جی ... اور کہا گیا
ہے بلکہ شخصیہ ہیں اسلئے جو نہیں سمجھا گیا فقہ مثلاً مثلاً اور پھر ایک ایک مسئلے کو. تو وہ تو مجموعہ
من حیث مجموعہ ایک شئے ہے جو متشخص ہے اقول وفیہ انہ ! اب اسکے دو جواب دیتا
ہے اقول سے اس دلیل کو رد کرتا ہے جو اسکے دو رد ہیں. پہلا ہے نقض اجمالی نقض اجمالی ہوتا
ہے کہ تمہاری دلیل پائی گئی ہے لیکن مدعیٰ متخلف ہے مثلاً بیت سقف من الجدران کا نام ہے جب

سقف والجدران جو ہیں تو سقف کا نام نہیں ہے بیت نہ جدران کا اے اجزاء کا. تو پھر تمہاری چاہتی ہے کہ اے مجموع من حیث کا نام ہے تو علم جنس ہو حالانکہ بیت اسم جنس ہے تو تمہاری دلیل تو باطل گئی --- یا جی ---
تمہاری دلیل جاری ہوتی ہے نہ مجموع من حیث مجموع ہو متشخص ہو گیا نہ بیت اسکا نام رکھا پھر تو یہ نام تو علم ہونا چاہیے حالانکہ علم نہیں ہے اسم جنس ہے ایک. ترجمہ کہتا ہوں اور جواب دیکھ یہ ہے کہ یہ منقوض ہے ساتھ بیت کے.

والحل ان المعنی: تو یہ دوسرا رد ہے یہ نقض تفصیلی ہے تمہاری دلیل جو ہے نا ان جمیع مقدمات درست نہیں ہے وہ یہ ہے کہ تم نے کہا فقہ مسئلے مسئلے پر سچا نہیں آتا تو ہم تمہیں دکھاتے ہیں کہ تمہاری دلیل جمیع مقدمات درست نہیں ہے ایک معنی ہوتا ہے کلی نہ اجزاء متفقۃ الحدود سے مرکب ہوتا ہے جیسے الاربعۃ اب چار واحد تو یہ ہے وحدات جو ہیں متفقہ ہیں اسم میں حقیقت میں مرکب ہیں ... تو اربعہ جو چار اجزاء ہیں نا متفقہ ان کا اسم ہے واحد واحد کا نہیں ہے اسی طرح کئی ہوتے ہیں جو مختلف الاجزاء سے مرکب ہوتے ہیں جیسے سکنجبین ایک شہد ہو گی دوسرا گلاب تو یہ مل کر تو دیکھو یہ اربعہ جو ہے یہ علم جنس نہیں ہے علم شخصی نہیں ہے نہ سکنجبین یہ بھی علم شخصی نہیں ہے بلکہ اسم جنس ہے. تو اگر قلیل کثیر پر سچا نہ آئے نا ان جس طرح پیچھے کہا کہ فقہ کل واحد واحد مسئلے پر سچا نہیں آتا لہٰذا مجموع من حیث مجموع پر ہے تو یہ علم شخصی ہے تو اگر قلیل کثیر پر جو اسکے اجزاء ہیں سچا نہ آئے نا اسم تو اس سے شخصیت لازم نہیں آئی. ہاں جی ---
دوسرا رد ہے نقض تفصیلی سے ---- تمہاری دلیل صحیح نہیں ہے کیونکہ ایک معنی ہے کلی ---- ......
اربعہ چار واحد نہیں جو واحد واحد پر سچا نہیں آتا قلیل پر کثیر پر تو اسکے اجزاء متفقہ ہیں لیکن ایک ایک اجزاء پر نہیں ہے مجموع کا اسم ہے با وجود اسکے کہ علم شخصی نہیں ہے اور دوسرا ہے یا اجزاء مختلفہ ہیں جیسے سکنجبین لفظ وضع ہے شہد اور گلاب میں تو اسکے اجزاء متفقہ نہیں ہیں مختلفہ ہیں اسم میں: تو یہاں بھی سکنجبین ایک جزء پر نہیں بولا جاتا یا دوسرے پر نہیں بولا جاتا مجموع پر بولا جاتا ہے با وجود اسکے کہ یہ علم شخصی نہیں ہے ---- تو تمہاری دلیل کہ ہاں فقہ مسئلے مسئلے پر سچا نہیں آتا نا ان لہٰذا علم ہے مجموعے مجموعے کو علم --- تو یہ دلیل جمیع مقدمات درست نہیں ہے کئی ہیں جو قلیل کثیر پر سچے نہیں آتے یعنی علم شخصی نہیں ہوتے لہٰذا اگر فقہ مسئلے مسئلے پر سچا نہ آئے تو یہ ------. ترجمہ اور حل یہ نقض تفصیلی ہوتا ہے حل بے شک معنی کلی کا ہے مرکب ہوتا ہے اجزاء متفقہ سے مثل اربعہ کے یا مختلفہ سے مثل سکنجبین کے لیس نہیں لازم عدم صدق سے اوپر بعض کے شخصیت. یعنی علم شخصی لازم نہیں آتا: چلو جی. بس.

مسلم الثبوت ص ۹ سبق ۱

وموضوعہ :- اب اصول فقہ کا موضوع اسکا موضوع ادلۃ اربعہ ہیں یعنی ادلہ اربعہ جو ہیں ان
حیثیت ہوتی ہے موضوع بیان کرکے حیثیت من حیث یعنی حیثیت یہ ہوتی ہے کہ احکام کی مثبت ہوتی ہے اس
لحاظ سے اس حیثیت سے کہ احکام کی مثبت ہے تو اس پر دلیلیں بھی ہوتی ہیں یہ متن ہے کہ یعنی کتاب سنت
اجماع قیاس اور اصولی جو ہے ان اصول فقہ میں اسکے عوارضات ذاتی سے بحث کرتا ہے تو جیسے عوارضات ذاتی
سے بحث ہو وہ ہی اس علم کا موضوع ہوتا ہے چلو۔ ترجمہ اور موضوع اسکا یعنی علم اصول فقہ کا کیا ہے ادلہ اربعہ ہیں
اجمالاً معنی یہاں اجمالاً کا معنی عموماً ہے تو تفصیل ہوتی ہے بخاص آیۃ آیۃ وہ علم تفسیر میں ہوتی ہے خاص
آیۃ آیۃ یہ علم تفسیر میں ہوتا ہے علم حدیث میں خاص حدیث تو اسی طرح اجماع تفصیل ہوتی ہے اسکی علم سیر
تو قیاس کی تفصیل ہوتی ہے وہ علم فقہ میں اسے اجمالاً کہا۔ وھی مشترکۃ فی الایصال! اب سوال
تھا کہ یعنی موضوع علم کا تو ایک شئے ہوتی ہے ادلہ اربعہ تو چار جو ہیں موضوع کیسے بن گئے۔ تو کہا ہے
حقیقت میں جو ہوتا ہے ان متعدد موضوع واقع ہو سکتے ہیں جب متعدد کے درمیان میں کوئی یعنی
مشترک ہو کسی وصف میں کوئی وصف ہو ان کے درمیان تو مشترکہ ہو۔ متعدد موضوع اسوقت نہیں
ہو سکتے جب ان میں کوئی کسی وجہ سے کوئی اشتراک نہ ہو تو اصل حقیقت میں موضوع وہ ہی
ہوتی ہے جو وصف مشترک ہوتی ہے تو وہ ایک ہوتی ہے تو ہم اسطرح لیے دیتے ہیں تو
سوال ہوا کہ ادلہ اربعہ چار موضوع ہیں چار علوم بنیں گے۔ کیونکہ موضوع جو علم کا ہوتا ہے
وہ ایک شئے ہوتی ہے چار جو ہیں یعنی چار موضوع چار علم بنیں گے حالانکہ علم ایک ہے
علم اصول فقہ تو ان اسکا جواب دیا چار یعنی متعدد موضوع اسوقت نہیں ہوتے کہ ان میں کوئی
صفت مشترکہ نہ ہو اگر کوئی صفت مشترکہ ہو تو پھر یہاں صفت مشترکہ ہے ایصال الی حکم شرعی
تو ان اس وصف میں مشترک ہے حقیقت میں یہی ایصال الی حکم شرعی یہ علم کا موضوع ہے
تو ترجمہ اور یہ مشترک ہیں پہنچ ایصال کی طرف حکم شرعی کے۔ وما قیل : اب اعتراض کرتا
ہے تحریر میں یعنی الاجماع حجۃ القیاس حجۃ تو اسی طرح۔ تو ان حجیت اجماع تو حجیت قیاس
ہے اگر موضوع ہو پھر تو ان کے حجیت اس سے بحث نہیں ہونی چاہیئے کیونکہ علم کا موضوع ہوتا ہے وہ مفروغ عنہ
ہوتا ہے تو اسکے عوارضات ذاتی سے بحث ہوتی ہے۔ تو بعض نے اسلیے کہا کہ قیاس اور اجماع کی
حجیت یہ علم اصول فقہ کا مسئلہ ہی نہیں ہے یہ فقہ کا مسئلہ ہے یا ان جی ...... اجماع حجت
ہے قیاس حجت ہے اے حجیت ادلہ میں ان دہل حجیت تو ان موضوع کے عوارضات سے بحث ہوتی ہے

عمدہ
دیکھی الع
بنے گا موضوع

نہ کہ خود موضوع سے یہ تو مفروغ عنہ ہوتا ہے اسلئے انہوں نے کہا یہ مسئلہ فقہ کا ہے اس پر انہوں نے یہ دلیل دی
کہ اجماع حجیت قیاس حجیت کا معنی یہ ہے کہ ان دو کے مقتضی کے ساتھ عمل واجب ہے تو اصل تو وجوب عمل
ہوا تو وجوب عمل جو ہے یہ فقہ کا مسئلہ ہے کیونکہ فقہ کا موضوع ہے عمل تو وجوب اسکے عوارض ذاتیہ
سے ہے تو ان وجوب العمل تو یہ بن گیا کہ اجماع قیاس حجت ہیں کیونکہ یہ ایسا کہ ساتھ عمل واجب ہے تو
عمل کا وجوب یہ مسئلہ فقہ کا ہے انہوں نے یہ دلیل چلائی . ہاں جی ---- تو ان کی حجیت کا معنی یہ ہے کہ
تو ان کا حجتیں کون ہوں تو حاصل یہ ہے تو ان کا معنی یہ ہے کہ وجوب عمل میں مقتضی . ان دو کے مقتضی
کے ساتھ عمل واجب ہے .... تو پھر وجوب تو فقہ کا مسئلہ ہے چلو جی -- ترجمہ اور وہ جو کہا گیا کہ
بے شک بحث حجیت اجماع سے . کہ الاجماع حجة کہ حجیت کا ثبوت ہے اجماع کیلئے اور قیاس نہیں
ہے اصول سے بلکہ فقہ سے ہے کیونکہ معنی یہ ہے کہ واجب ہے عمل ساتھ مقتضی اسکے . تو فاضل نے اسکو دو
وجہ سے رد کیا . ففیہ ان ھذا ! اب فاضل دو وجہ سے رد کرتا ہے تو وہ یہ ہے کہ پہلا رد تو یہ ہے کہ
وجوب عمل یہ تو حجیت کی فرع ہے تو الاجماع حجة القیاس حجة یہ مسئلہ تو فن کا ہے کیونکہ اصل
ہے تو ان وجوب عمل تو ان اسکے ثبوت کے بعد آئیگا تو الاجماع حجة الاجماع حجة القیاس حجة یہ فقہ کا
مسئلہ نہیں ہے کیونکہ اسکا تعلق عمل کے ساتھ نہیں ہے عمل جو ہوتا ہے تو ان عمل جوارح کا عمل ہوتا ہے
کے وجوب کے حرام کے استحباب کے کراہت اباحت عزیمت رخصت اسی طرح اور بھی ہوتے ہیں
اب جب اصل حجیت کا اثبات موجودہ فقہ سے نہیں ہے تو پھر فرع کیسے فقہ سے ہوگی فرع میں تو
ان کی حجیت اثبات کے بعد آتا ہے تو ان وہ جو فقہ سے نہیں ہے تو پھر وجوب عمل مقتضی بھی
فقہ سے نہیں ہوگا . ہاں جی ------ وجوب عمل جو ہے یہ حجیت کی فرع ہے تو فرع بعد ہوتی
ہے اصل پہلے ہوتی ہے تو اصل وہ فقہ کا مسئلہ نہیں ہے --- وہ اصول فقہ کا مسئلہ ہے تو لہذا یہ
بھی اصول فقہ کا مسئلہ ہوگا . ترجمہ پس نہیں اسکے یہ ہے بے شک یہ یہ ہے مراد وجوب عمل
فرع ہے حجیت کی واسطے ذات ان کے یعنی حجیت کے ایک جواب آگیا

علی ان جواز العمل دوسرا جواب یہ بھی اگر ہم نے کہا انہ یجب العمل بمقتضاھا . تو یہ اگر تو
ان دلیل کہ فقہ کا مسئلہ ہے تو وجوب عمل ان کا لازم ہی نہیں ہے حجیت کو لازم نہیں ہے . تو
جواز عمل بھی تو ان ہوتا ہے تو ان یہ بھی تو ان حجیت کے ثمرات سے ہے لہذا وجوب لازم ہی نہیں ہے
ہاں جی ------ . جواز عمل تو ان انکی حجیت کی فرع ہے تو ان وقت انہوں نے دلیل میں
کہا وجوب عمل ہے مقتضی پر ... بلکہ جواز عمل بھی تو ان ہوتا ہے تو ان وجوب لازم

مشکل ہے مسلم الثبوت ہے لوہے کا چنے چبوا لے گی . لوہے کے دانے وہ چبوا دے گی پکا گی آج . منطق نہیں رکھا

دوسری بار

نہ ہوا حجیت کو۔ وہ فقہ کا مسئلہ وجوب عمل سے بنا رہے تھے ناں ناں وجوب عمل لازم ہوتا ناں وہ ملازم
نہیں ہے۔ ترجمہ کہ بے شک جواز عمل اسکے ثمرات سے ہے۔ یعنی حجیت کے ثمرات سے۔ مطلب یہ
ہوا کہ بھی وجوب عمل لازم نہ ہوا حجیت کو۔ ومن قال ان الحجیۃ ! اب پتا ہے بعض نے یہ کہا اور
بعض کی بات ہے یہ بھی ہے صاحب تحریر تو اس نے کہا حجیت لیست بمسائلہ۔ اجماع اور قیاس
کی حجیت سرے سے مسئلہ ہی نہیں ہے تو کسی علم کا مسئلہ ہی نہیں ہے دلیل کیا دی ؟ انہوں نے
کہا یہ ضرورت دینیہ ہے تے بدیہی ہے یعنی یہ بات بدیہی ہے اور بھی یہ حنفی ہیں کہ قیاس کی حجیت
یا اجماع کی حجیت ناں یہ ضرورت دینی ہے یہ اس بات پر موقوف ہی نہیں ہے ضرورت بمعنی بداھت
یہ بداھت دینیہ ہے یہ اس بات پر موقوف نہیں ہے بدیہیات سے جو مسائل ہوتے ہیں ناں وہ کسی
فن کا مسئلہ نہیں ہوتے کیونکہ مسائل وہ ہوتے ہیں جو نظری ہوتا ہیں وہ کیوں جاتے ہیں ثابت
کیے جاتے ہیں یہ بداھت دینی ہے یاں جی - - - - - - - تو کسی علم کا مسئلہ نہیں ہے
کیونکہ یہ ضرورت دینی ہے یہ بداھت دینیہ سے ہے بداھت دینیہ سے ہم جانتے ہیں
تو جو مسئلہ بدیہی ہوتا ہے وہ ضروریات اولیہ مسائل سے نہیں ہوتے مسئلہ جو ہوتا ہے یا نظری
ہو گا یا بدیہی خفی ہو گا یہ ضرورت دینی ہے چلو جی... تو اس نے انہوں کا رد کیا جنہوں
نے یہ کہا کہ حجیت جو ہے یہ مسئلہ ہی نہیں ہے بلکہ بدیہی بات ہے دین میں ہر دیندار
ہر بندہ اسکو جانتا ہے اس بات کی حاجت ہی نہیں ہے ترجمہ اور وہ شخص کہا اس کا
کہ بے شک حجیت نہیں ہے مسئلہ بالکل کیونکہ حجیت ضرورت دینیہ ہے۔ مطلب یہ جس نے
اجماع کا معنی تصور کیا قیاس کا معنی تصور کیا ناں نفس تصور سے وہ جان لے گا کہ حجت ہے اجماع اور
قیاس کتاب اللہ سنت رسول اللہ نفس تصور سے وہ جان لے گا .... کسی شئے کا تصور کیا ناں نفس تصور
سے حجیت آ گئی یہ تو بدیہی ہوئی ہے الا اجماع حجت اسلئے کسی دلیل کی کسی تنبیہ کی ضرورت نہیں بلکہ
اس قضیے کو ثابت کرے۔ یا نظری سمجھے یہاں دلیل لے آئے یا بدیہی خفی سمجھے تو تنبیہ لے آئے
کیونکہ نفس تصور سے اسکا معنی جان لیگا۔ فقد بعد بس تحقیق بعید چلا گیا یہ شخص جو ہے ناں
بہت بعید چلا گیا۔ فقد بَعُدَ یعنی بعید ہو گیا تو اب سے اب دلیل دیتا ہے رد کرتا ہے ناں تم جو
کہتے ہو حجیت بدیہی ہے تو کسی دلیل کی طرف احتیاج نہیں ہے تو دلیلیں دو قسم ہیں ایک دلیل
انّی تے دوسری دلیل لمّی دلیل انی ہوتا ہے کہ معلول سے ادراک علت پر تے لمی ہوتی ہے کہ
علت سے معلول پر مثلاً بیمار گیا ناں حکیم کے پاس تو حکیم نے اسکا چہرہ دیکھا ناں تو وہ جان

تعفن الاخلاط

گیا کہ یہ متعفن الاخلاط ہے تو اس نے استدلال کیا بخار پر نبض پر ہاتھ نہیں رکھا چہرہ دیکھا تو وہ جان گیا کہ یہ متعفن الاخلاط
ہے وکل ما هو متعفن الاخلاط فهو محموم لہذا اسکو بخار ہے یہ دلیل انی ہے تو اگر ڈاکٹر نے نبض پر ہاتھ رکھا
تو نبض سے دیکھا کہ تیز حرکت کر رہی ہے تو بدن جو ہے گرم ہے اس سے اس نے استدلال کیا کہ اسکی خلطیں خراب ہو
چکی ہیں اب یہ جو استدلال ہوگا حرارت بدن سے تعفن الاخلاط پر یہ معلول سے علت پر ہوگا۔ اب
کہتا ہے کہ انی کی طرف احتیاج نہیں ہے یا لمی کی طرف بھی احتیاج نہیں ہے اگر کیونکہ نہیں کہتی کہ دلیل انی کی طرف
تو ان حجیت قیاس حجیت اجماع یہ دلیل کی طرف محتاج نہیں ہے دلیل انی کی طرف تو پھر ہم تسلیم کرتے ہیں
لانہ سے کہ حجیت بدیہی ہے اس پر دلیل دے رہا ہے۔ تو پھر ٹھیک ہے دلیل انی کی طرف احتیاج نہیں ہے
جو انکار کریگا تو اسکو کہیں گے یہ عناد ہے جیسے سوفسطائیہ حقائق الاشیاء کے منکر ہوئے ہیں دلیل انی کی
طرف احتیاج ہی۔۔ اب لیکن دلیل لمی کی طرف تو یہ معلول سے علت کی طرف ہے تو فلاں مسئلہ پر عمل واجب
ہے جسکو یہ معلوم ہو اور یہ بھی معلوم ہو کہ یہ مسئلہ قیاس اور اجماع سے ثابت ہے پہلے کیا معلوم تھا؟
فلاں مسئلہ پر عمل واجب ہے۔ ساتھ یہ بھی معلوم ہو کہ یہ مسئلہ قیاس اور اجماع سے ثابت ہے تو اس سے
بداھۃً حجیت کا علم آ جاتا ہے یہاں وجوب اور عمل معلول ہیں تو حجیت قیاس اسکی علت ہیں یہ معلول
سے استدلال ہوگا علت پر یہ اسکی مثال آ گئی۔ تو ان حجیت اسکی ضروریہ ہے یعنی مطلب ہے کہ
جس کو یہ معلوم ہو کہ فلاں مسئلے پر عمل واجب ہے ایک یہ دوسرا یہ معلوم ہو کہ اجماع قیاس سے ثابت ہے
تو ان اب ان دو علموں سے وجوب عمل کا علم ضروری ہوگا وجوب عمل معلول ہے اجماع قیاس علت ہے
تو دلیل لمی یہ ہے گھ۔ ہاں جی ۔۔۔۔۔۔۔ دلیل دیتے ہیں حجیت بدیہی ہے یعنی کسی دلیل کی طرف محتاج
نہیں ہے نہ دلیل انی کی طرف نہ ہی لمی کی طرف تو دلیلیں دو ہیں ایک دلیل انی دوسری دلیل لمی ۔۔۔۔۔۔۔
انی یہ ہوتا ہے کہ کسی کو ایک مسئلہ معلوم ہے کہ واجب ہے تو اسے یہ بھی معلوم ہے اجماع قیاس سے تو اسے علم
آ جائے گا ان دو علموں سے۔۔ حجت ہے۔ تو کہتا ہے کہ اگر دلیل کی طرف احتیاج نہیں ہے تو ان انی کی طرف
تو ہم تسلیم کرتے ہیں اگر کہو کہ لمی کی طرف بھی نہیں ہے تو پھر ہم تسلیم نہیں کرتے ۔۔۔۔ تو مطلب ہے کہ
اگر صرف انی نہیں ہے تو ان ۔۔۔۔۔۔ تو یہ تو ہم تسلیم نہیں کرتے تو پھر مراد یہ ہے کہ اجماع اور قیاس کی
حجیت بھی نفس الامر میں کسی دلیل کی طرف محتاج نہیں ہے اسکو تسلیم نہیں کرتے تو ٹھیک ہے نفس الامر
میں انی کی طرف اگر احتیاج نہیں ہے تو لمی کی طرف ہے۔ تو جب سامع ان کی حجیت جاننے کیلئے
کسی دلیل کی طرف احتیاج نہ ہو تو یہ ایک طریق شہرت ہوگا یہ اسکی شہرت ہے چلو جی
ترجمہ ہو گیا کہ ہونا حجیت لانہ لا ضمیر یہ اسکی طرف راجع ہے لانھا ضروریۃ دینیۃ

کیونکہ ہونا حجیت ان دو کا ضروریات دینی بدیہی میں اگرچہ تسلیم کیا جائے ثانیاً تو نہیں تسلیم کرتے ہم بیشک
بطریق دلیل یعنی ہونے اسکو ہم تسلیم نہیں کرتے کہ بعض دلیل یقینی کی رو سے بدیہی کا ہے۔ جلوجن۔ بس

مسلم الثبوت ص ۹ سبق ۲

بل الحق انہ ۱۔ تو بعض قیل والوں کا رد کیا انہوں نے کہا بعض۔ تو پیچھے آیا انہوں نے کہا سرے سے مسئلہ ہی نہیں
بلکہ یہ ضروریات دینیہ ہے اس سے پہلے ماقبل آیا تو انہوں نے کہا کہ مسئلہ ہے لیکن اصول فقہ کا مسئلہ نہیں ہے
بلکہ فقہ کا مسئلہ ہے انہوں نے یہ دلیل دی کہ حجیت اجماع اور قیاس انکے مقتضی کے ساتھ عمل واجب ہے اسے قضیہ
صغریٰ ہے تو جسکے مقتضی کے ساتھ عمل واجب ہو وہ فقہ کا مسئلہ ہوتا ہے تو انکا تو یہ منطقی دلیل ہے ان کی دلیل کو
رد کیا فقضیۃ ان ھذا فرع الحجیۃ۔ یعنی یہ تو حجیت کی فرع ہے بحث ہو رہی ہے حجیت الاجماع حجیۃ
القیاس حجیۃ ہو رہی مسئلہ ہے تو اب باقی رہ گیا کہ عمل واجب ہے عمل جائز ہے یہ تو فرع ہے تو جب اصل ہی جو
حجیت ہے وہ فقہ کا مسئلہ نہیں ہے پھر اسکی فرع فقہ کا مسئلہ کیسے ہو گی۔ دوسرا یہ کہ علی ان جواز العمل
ایہ دوسرا رد ہے یہ جو تعریف ہے کہ حجیت اجماع حجیت قیاس کا معنی کیا ہے یعنی جس پر عمل واجب ہے
یہ گویا حجیت کی تفسیر ہے تو حجیت اور وجوب عمل اسے متحد بالذات نہیں ہیں کیونکہ حجیت اجماع حجیت قیاس
اور ہے اور وجوب عمل اور ہے وہ مقتضی ہے یہ مقتضی ہے نہ عین نہیں ہے تو وجوب عمل جو فقہ کا
مسئلہ ہو تو حجیت اجماع قیاس بھی فقہ کا مسئلہ ہو جائے عین نہیں ہے اگر اسکو مان لیں کہ یہ تعریف باللازم
ہے حد نہیں ہے تو لازم شے کا شے سے منفک نہیں ہوتا تو وجوب عمل منفک ہے حجیت قیاس اور حجیت اجماع
ہوتا ہے تو عمل جائز ہوتا ہے نہ کہ واجب ہر جگہ تو واجب نہیں ہوتا۔ یہ کہاں والی بات ہے اور بعض نے کہا
سرے سے کسی علم کا مسئلہ ہی نہیں ہے کیونکہ یہ ضروریات دینی ہے بداہت دینی ہے جو دیندار ہو گا تو
تو اس پر یہ بات بدیہی ہے یہ ضروریات دینی ہے یعنی یہ مسئلہ نہیں ہے کیونکہ یہ بدیہی ہے جو اجماع اور قیاس
حجت ہیں تو جو بدیہی ہوتا ہے وہ مسئلہ نہیں ہوتا مسئلے نظری ہوتے ہیں جن کو دلائل سے ثابت کیا جاتا ہے
تو اسکا فرمایا تو اما فقد اکتفا یہ قائل دور چلا گیا کیونکہ اگر بدیہی ہو تو بدیہی تو وہ ہوتا ہے جو کسی دلیل کی طرف
محتاج نہ ہو تو ہم تو پہلے تسلیم ہی نہیں کرتے کہ یہ بدیہی مسئلہ ہے ضروریات دینی ہے اسکو تسلیم ہی نہیں کرتے اگر ہم
تسلیم کر لیں و ان سلم یہ تسلیم کر لیں کہ دلیل کی طرف محتاج نہیں ہے کہ بدیہی ہے تو دلیلیں دو ہیں ایک دلیل ہے انی
دوسری لمی ہے یعنی انی ہوتی ہے معلول سے علت کی طرف استدلال تو ٹھیک ہے معلول سے علت کی طرف استدلال کی
حاجت نہیں ہے (لکن لمیس) معلول سے علت کی طرف استدلال کی حاجت نہیں ہے یعنی جس شخص کو یہ

معلوم ہو کہ یہ مسئلہ اس پر عمل واجب ہے اسکو پتہ ہو۔ تو یہ پتہ ہو کہ اس مسئلے پر عمل واجب ہے ثابت ہے اجماع قیاس سے
تو پھر بداہۃً اسکو علم آئے گا کہ اجماع قیاس حجت ہے یہ معلول سے علت کی طرف استدلال ہے معلول ہے حجت وجوب عمل
کے علت ہے حجیت اجماع قیاس تو معلول سے علت پر استدلال ہے تو ہم تسلیم کر لیتے ہیں کہ بدیہی ہے لیکن دلیل لیتی ہے
دلیل لیتی کہ بدیہی ہے یہ تسلیم نہیں کرتے تو حجیت قیاس کے حجیت اجماع حجیت خود یہ بدیہی ہے یہ ہم تسلیم نہیں
کرتے کیونکہ حجیت اجماع حجیت قیاس یہ علت ہے نا تو یہ بدیہی نہیں ہے کہ دلیل کی طرف احتیاج نہ ہو یہ
نہیں ہے۔ سمجھے۔ بل الحق: اب کہتا ہے حق بات یہ ہے کہ یہ حجیت اجماع قیاس یہ علم کلام کا مسئلہ ہے
تو کہتا ہے جیسے کتاب اللہ سنت رسول اللہ اسکی حجیت یہ علم کلام کا مسئلہ ہے۔ ترجمہ اور حق یہ ہے کہ وہ یعنی
۔۔۔کلام سے ہے مثل حجیت کتاب اور سنت کے۔

اب اعتراض ہو گیا کہ جب اجماع قیاس علم کلام کا مسئلہ ہے تو پھر اصول فقہ میں کیوں ذکر کرتے ہیں اور علم اصولی
اصولی اسے اجماع قیاس کی حجیت کا بیان کرتے ہیں اصول فقہ میں۔ تو اسکا جواب دیا جو کتاب اور سنت اسکی حجیت
متفق علیہ ہے حجیت اجماع اور قیاس کا حجت ہونا اس میں اختلاف کثیر تھا اسلیے اسکو اصول فقہ میں ذکر کرتے ہیں
مانا جی۔۔۔۔۔ ترجمہ الحق یہ ہے کہ بے شک وہ علم کلام سے ہے مثل حجیت کتاب اور سنت کے لیکن دریئے
ہوئے اصولی واسطے حجیت ان دو کے فقط کیونکہ یہ دو کثیر ہوا بیچ اسکے شغب یعنی خرق تھے گمراہ ہیں کسی نے
اجماع کی حجیت کا انکار کیا رافضی روافض نے۔ اسلیے صدیق اکبر رضی اللہ عنہ کی خلافت کے منکر ہوئے کیونکہ وہ ہی
جنہوں نے قیاس کو حجت نہیں مانا جیسے غیر مقلدین انہوں نے فقہ کا انکار کر دیا انہوں نے کہا قیاس سب سے پہلے
شیطان نے کیا تھا اس قسم کی۔ تو چونکہ اس میں اختلاف زیادہ تھا اسلیے اسکو ذکر کیا گیا نا اگر حجیت اجماع قیاس
یہ بدیہی ہوتا لیکن بعض بھی علت ہے نا وجوب عمل کی تو وجوب عمل معلول ہے۔ اگر یہ علت بدیہی ہوتی لیکن
بدیہی ہوتا یہ مسئلہ تو پھر اختلاف نہ ہوتا حالانکہ اختلاف کثیر ہے چلو جی۔۔۔ ترجمہ اور بہر حال حجیت
ان دو کی پس متفق علیہ ہے نزدیک امت کے۔ وفی موضوعیۃ الاحکام! یعنی کہ ادلۃ اربعہ یہ
تو موضوع ہیں باقی احکام کوئی کہتے ادلۃ الاربعۃ والاحکام۔ یہ اصول فقہ کا موضوع ہے ادلۃ اربعہ
والاحکام یہ موضوع ہے۔ تو یہ کہتا ہے کہ احکام کی موضوعیت میں اختلاف ہے تو بعض کہتے ہیں موضوع میں داخل
ہے بعض کہتے ہیں خارج ہے۔ تو اپنا مختار بیان کرتا ہے حق بات یہ ہے کہ نہیں ہے لا۔ احکام موضوعیت
سے خارج ہیں مانا جی۔۔۔۔ ترجمہ اور بیچ موضوعیت احکام کے اختلاف ہے اور حق لا ہے
کہ موضوع نہیں ہے۔ وانما الغرض۔ اب سوال تھا کہ جب یہ احکام موضوع سے خارج ہیں تو پھر ان
کی بحث کیوں ہوتی ہے علم کلام میں باقاعدہ تو فرماتے ہیں ایک تو غرض ہوتی ہے ان کے معنے بیان

ہے تعریفیں تاکہ معرفت ہو جائے. دوسرا جو ہے نا احکام کی اقسام بیان کرنے تاکہ یہ معلوم ہو کہ اقسام یہ حکم کا قسم
کس دلیل سے ثابت ہوتا ہے یہ حکم کا قسم قطعی ہے وہ ظنی ہے تو بس اس کی معرفت کیلئے . ہاں جی ۔۔
یہ سوال تھا کہ جب ۔۔۔۔۔۔ تو کہتا ہے دو فائدے ہیں دو غرضیں ہیں ایک تو ہو گیا ہے تصدیقی تعریف
بیان کرتے ہیں احکام کی دوسرا اسکے اقسام بیان کرتا ہیں تاکہ یہ معلوم ہو کہ یہ قسم حکم کا کس دلیل سے ثابت
ہوتا ہے اس قسم حکم کیلئے کونسی دلیل چاہیے قطعی یا ظنی. چلو . ترجمہ اور جزئیات ہیں غرض تصور
ہے تصور ہوتا ہے صورات ذہن میں نقش کرنا وہ تعریفوں سے ہوتا ہے اور تنویع ہے نوع بیان کرنا تاکہ
ثابت کیے جائیں انواع اسکے واسطے انواع ادلہ کے یعنی یہ حکم اس دلیل سے وہ حکم اس دلیل سے
وہ ماہو علیہ ! اب یہ سمجھا کہ جب اس سے غرض یہ ہے کہ تو پھر یہ اس علم کا مسئلہ نہ ہوا اس علم کا مسئلہ ہے تعریفیں اور
اقسام کو فرماتے ہیں کوئی علم ہوتا ہے نا اس میں استطرادًا بالتبع دوسرے علم کے مسائل ذکر کیے جاتے ہیں تو تعریفیں اور
اقسام بیان کرنا یہ علم اصول فقہ کے مسائل نہیں ہیں لیکن اور علم کا مسئلہ دوسرے علم میں ذکر کیا جاتا ہے یہ اسلئے کہ
ایک تو بالتبع کیا جاتا ہے دوسرا یہ بحث کے اتمام کیلئے اور ترجمہ یعنی اس سے فائدے حاصل ہوتا ہیں
ہاں جی ۔۔۔ تو پھر اسکو علم اصول فقہ میں کیوں ذکر کرتے ہیں تو اسکے تین جواب دیتا ہے ایک تو بالتبع
حاصل ہوتے رہتے ہیں دوسرا تتمیم کیلئے تاکہ بحث پوری تمام ہو جائے سیر حاصل ہو جائے . دلیل
سے حکم ثابت ہوتا ہے تو حکم کو بھی ذکر کردیا تاکہ بحث پوری ہو جائے اور ترجمہ ہوتی ہے یعنی جو مقصود
ہے اسکی اصلاح کیلئے وہ ترجمہ کر دی جاتی ہے چلو جی ۔۔۔ ترجمہ اور ہیں کوئی علم الا کہ حال یہ ہے کہ
ذکر کیا جاتا ہے بیچ اسکے اشیاء استطراد یعنی بالتبع اور تتمیم کیلئے اور ترجمہ اور اصلاح کے
کیلئے وہ فائدہ ! تو مقدمے میں تین چیزیں ہوتی ہے ایک علم کی تعریف وہ آگئی دوسرا موضوع وہ بھی آگیا
اب تیسرا ہوتا ہے غرض و فائدہ . تو فرماتے ہیں اسکا فائدہ جو ہے نا وہ ہے احکام شرعیہ کی معرفت ہے
احکام شرعیہ کی معرفت آجاتی ہے تو جب احکام شرعیہ کی معرفت آجائے تو پھر کیا حاصل ہوگا ؟ زمیندار
جو لوگ ہیں وہ احکام شرعیہ کی معرفت کی کوشش نہیں کرتے کوشش کریں گے تو کیا فائدہ حاصل ہوگا تو انہوں
نے کیا فائدہ یہ ہوگا کہ سعادت دارین حاصل ہوگی دنیا میں بھی تو بادشاہ ہوگا آخرت میں بھی تجھے اللہ
ایسی بادشاہی عطا کریگا جو اسکا زوال ہی نہیں ہوگا جنت . ہاں جی ۔۔ یعنی فائدہ یہ ہے کہ احکام شرعیہ
کی معرفت کرواتی ہے اگر معرفت ہو جائے تو حاصل کیا ہوگا دونوں جہانوں کی نیک بختی سعادت حاصل ہوگی. ترجمہ
اور فائدہ اسکا معرفت احکام شرعیہ کی اور یہ معرفت سبب ہے کامیابی کا ساتھ سعادت ابدیہ
کے . بس

مسلم الثبوت صٹ سبق 1

المقالۃ الاولی ! تو پیچھے مقالے بیان کئے کتنے مقالے ہوں گے ؟ اس میں تین مقالے ہوں گے اسلیے یہاں کہا المقالۃ الاولیٰ معروف باللام کرکے لے آیا پیچھے ذکر آچکا ہے مقالات نکرہ ہے نکرہ معرفہ کرکے لوٹایا گیا ہے اسکا عین ہے مقالہ اولیٰ یہ مقالہ ہے مبادی کلامیہ میں سے یعنی یہ مبادی جو آ رہے ہیں یہ مبادی مسائل ہیں علم کلام کے مسائل علم کلام سے ہیں علم کلام میں یہ مقاصد ہیں. علم اصول فقہ میں یہ مبادی ہیں یعنی ایک علم کے مسئلے وہ اس علم میں مقاصد ہیں تو دوسرے علم میں وہ ہی مبادی بن جاتے ہیں اسلیے لیتے ہیں ایک علم کے مسئلے ایک علم کا مسئلہ دوسرے علم میں احتراز اگر ذکر کیا جاتا ہے تو احتراز آ رہا ہے کہ مبادی کلامیہ یعنی علم کلام کے مسائل ہیں جو مقاصد ہوتے ہیں علم کلام میں علم لیکن علم اصول فقہ میں یہ مبادی موقوف علیہ ہوتے ہیں علم فقہ کے مسئلے ان پر مبنی ہوتے ہیں. ومنہا المنطقیۃ آگے بیان کرتے ہیں کہ انہی مبادی کلامیہ سے جو مبادی کلامیہ ہیں انہی میں سے مبادی منطقیہ مبادی ہیں جو علم منطق کی طرف منسوب ہیں. ہاں جی ۔ ۔

یہاں نے کہا المقالۃ الاولی تو اس سے سمجھ گیا کہ اسکا ذکر پہلے ہے. مبادی میں موقوف علیہ تو کہتا ہے یہ جہاں موقوف علیہ جو ہیں علم کلام کے مسائل ہیں اس میں علم کلام کے مسائل ہوں گے لیکن علم اصول فقہ کے مبادی کے موقوف علیہ ہوں گے اور انہی مبادی کلامیہ سے منطقیہ ہیں. اب یہ سوال تھا کہ علم کلام جو ہے وہ تو عقائد ہیں ان میں تو عقائد کا علم ہے یہ جو مبادی منطقیہ یعنی منطق کی بحثیں جو ہیں منہا المنطقیۃ تو یہی مبادی کلامیہ کا مبادی منطقیہ کو بعض بنایا ناں. علم کلام تو علم منطق میں تو مغایرت ہے علم کلام علیحدہ علم ہے علم منطق علیحدہ علم ہے علم منطق جو علیحدہ علم ہے تو وہ علم کلام کا بعض کیسے ہو سکتا ہے. تو اسکا جواب دیا لانہم جعلوہ کہ متقدمین سے وہ جو صحابہ کرام تابعین تبع تابعین ان کے عقائد صافی تھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مجلسوں کی برکت سے. آپ کی مجلس کی برکت سے انکے عقائد صحیحہ صافیہ تھے کسی قسم کا کوئی شبہ نہیں تھا کیونکہ آپ کے پاک زمانہ میں اور صحابہ کرام کے پاک زمانہ میں کوئی فرقہ گمراہ نہیں تھا کوئی اختلافات نہیں تھے اگر کوئی مسئلہ پیدا ہو جاتا تھا تو علماء بہت تھے بیٹھے تو اس قسم کا کوئی مسئلہ پیدا ہی نہیں ہوتا تھا اگر کوئی مسئلہ پیدا ہوتا تھا تو علماء بہت تھے انہیں تو یہ ضرورت نہ تھی مبادی کی کہ جو زمانہ گزر گیا بعد میں گمراہ فرقے پیدا ہو گئے. جوں ہی زمانہ نبوی سے دور ہوتا گیا ناں تو روشنی سے دور ہوتا گیا. جتنا روشنی سے دور ہوتا گیا اتنا گمراہی کے قریب ہوتا گیا. اب دیکھو جتنا ہم آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ سے دور ہیں ناں اتنا فتنوں فساد میں مبتلا ہیں جتنے فسادات نے

گھیرے ہوئے ہیں بس کوئی اللہ کی توفیق سے بچا ہوا ہے تو جب متاخرین کا زمانہ آیا تو طرح طرح کے فرقے پیدا ہوئے کوئی روافضی
کہلایا تو کوئی خارجی تو اسی طرح یہ سلسلہ مجسمہ جو حدیث میں خبر دی گئی کہ میری امت 73 فرقے ہوگی
ایک فرقہ جنت میں جائیگا اور باقی 72 فرقے دوزخ میں جائیں گے تو 72 فرقے منسوب اسلام کی طرف
ہو جائیں گے اپنے آپ کو کہیں گے ہم مسلمان ہیں تو اسلام کی طرف اپنے آپ کو نسبت کرتے ہیں تو ان میں کیا
خرابی کیا ہے؟ اعتقاد میں خرابی ہوگی عقیدہ صحیح نہیں ہوگا عقیدے میں فساد ہوگا تو پھر زمانہ آیا منطق
فلسفہ کا دور ہوا پھر باطل فرقوں نے منطقی رنگ میں فلسفی رنگ میں اسلام کے عقائد پر اسلام کے عقائد
پر اہل سنت والجماعت کے عقائد پر اعتراضات کیے شبہات پیدا کیے معتزلہ خارجی روافض. تو پھر منطق
کی ضرورت پڑی فلسفے کی ضرورت پڑی تو پھر علم کلام میں منطق اس طرح داخل ہو گیا کہ پتہ نہیں چلتا کہ یہ
منطق تھا ہے یا فلسفہ ہے یا علم کلام ہے جیسے شرح مواقف ہے شرح مقاصد ہے تو مسئلے تمام فی الامور عامہ
امور عامہ کے جو مسائل ہیں جس میں وجود اور عدم کی بحث ہے پھر وجود کے اقسام وجود خارجی وجود ذہنی ہے
[illegible] اس میں مذاہب ہیں بہت بحث ہے تو بہت دقیق کتاب ہے تو پھر
گویا منطق علم کلام کا جزء بن گئی علم کلام تو ان عقائد ہیں تو منطق بھی اسی مقصود کا علم کا حصہ بن گئی
یہاں تک --- علم کلام نے علم منطق کو بنایا اسماء المنطقیۃ تو مبادی منطقیہ علم کلام کا بعض ہیں
بعض شے کا شے کی جنس سے ہوتا ہے علم کلام علیحدہ علم ہے علم منطق علیحدہ علم ہے ان میں تو فرق ہے
کیونکہ موضوع علم کلام کا موضوع وہ اللہ تعالیٰ کی ذات و صفات سے بحث ہوتی ہے تو وہ عقائد
جو اہل سنت والجماعت کی کتابوں میں لکھے ہوئے ہیں وہ علم کلام میں بحث کرتا ہے تو علم منطق
سے معقولات ثانیہ سے بحث کرتا ہے علیحدہ علیحدہ موضوع ہیں تو اسکا جواب دیا کہ متکلمین نے جزء بنا لیا الکلام
متاخرین نے علم منطق کو علم کلام کی جزء بنایا تو جب علم کلام کی جزء ہے تو پھر مراد لیا اسماء المنطقیۃ
علم کلام علوم شریعت سے ہے علم تفسیر علم حدیث علم فقہ علم کلام یہ شریعت کے علوم ہیں تو منطق شرعی
علوم کا بعض ہے. جو سیدھے ہیں منطق کا کیا فائدہ ہے کوئی ضرورت نہیں ہے. ہاں لوگوں کے ایسے [illegible]
پاس تو کوئی فکر نہیں ہے تو کوئی ضرورت نہیں ہے جن کو ضرورت ہے وہ سمجھتے ہیں یہ شبے ہیں تو علم منطق یہ
ہمارے درس نظامی میں علم منطق اس لیے پڑھایا جاتا ہے تاکہ اسکا علم کلام میں بھی دخل ہے
اہل سنت والجماعت کا مذہب ہے کہ جنت میں اللہ تعالیٰ کا دیدار ہوگا ذات کا دیدار ہوگا اس عقیدے
پر دلائل ہیں. دلائل عقلیہ بھی ہیں دلائل نقلیہ بھی ہیں اور جو منکر ہیں وہ معتزلہ ہیں کہ اللہ
کا دیدار سر کی آنکھوں سے کوئی خدا کی ذات کا دیدار کرے انہوں نے کہا محال ہے ناممکن ہے معتزلہ کہتا

لگتی

خدا کا دیدار محال ہے انہوں نے استدلال پر دلیلیں دیں اللہ کی ذات کا دیدار دیدار تو ہوتا ہے بندے کی آنکھ سے
شعاع نکلتی ہے شعاع جا کر ہر شے پر نکلتی ہے شے پر لگتی ہے اس کی شرائط ہیں مرئی ایک تو جو جسم ہونا
چاہیے ایک دوسرا نہ زیادہ بعید ہو نہ زیادہ قریب ہو آنکھ سے شعاع نکلے پھر شعاع بدن پر ٹکرائے پھر
شعاع انعکاس کرتی ہے پیچھے لوٹتی ہے دو مذہب ہیں یہاں بعض نے کہا پیچھے لوٹتی ہے انعکاس کرتی ہے
بعض نے کہا انعکاس نہیں کرتی وہ صورت مرئی کی آنکھ میں منتقش ہو جاتی ہے نقش بن جاتی ہے اس سے بندہ دیکھ
لیتا ہے پھر شرطیں ہیں جس کو بندہ دیکھ رہا ہے وہ ایک جہت میں ہو تو اللہ تعالیٰ کی جہت لازم آئیگی
اللہ تعالیٰ کا جسم لازم آئیگا یہ شرطیں جتنی ہیں آنکھ سے دیکھنے کی اللہ تعالیٰ میں نہیں پائی جاتیں لہٰذا اللہ
تعالیٰ کو دیکھنا محال ہے معتزلیوں نے کہا ہاں اسکا جواب دیں؟ اے سنیو منطق معقول تیسے ہو کوئی ضرورت
نہیں ہے امور سماعیہ پڑھنے کی ہاں اسکا جواب دو؟ اور دلیل لاتے ہیں لا تدرکہ الابصار. اللہ تعالیٰ
کا کوئی آنکھ ادراک نہیں کر سکتی لن ترانی ہو موسیٰ علیہ السلام کو اللہ نے فرمایا تو ہرگز نہیں دیکھ سکتا
جب موسیٰ علیہ السلام نہیں دیکھ سکتے تو پھر اور دیکھ سکتے ہیں سر کی آنکھوں سے. اللہ تعالیٰ پاک ذات ہے
لیس کمثلہ شئی ہے. وہ پاک ذات ہے ہماری سر کی آنکھوں میں طاقت ہی نہیں ہے اسکی ذات کا
دیدار کر سکے معتزلہ نے اسطرح تقریر کی وہ بھی کہتے ہیں ہم بڑے مسلمان ہیں معتزلیوں کا ایک
فرقہ ہے معتزلی ہیں لیکن ان کو یہ معلوم نہیں کہ معتزلی ہیں ہیں سنی. لیکن اگر پیدا ہو جائیں
ادھر آ جائیں لوگ معتزلی ہونے لگ جائیں گے کیونکہ وہ قرآن پڑھتے ہیں لیکن قرآن مجید کی مراد ہیں
اللہ اور اسکا رسول خدا اپنی مراد کو خود جانتا ہے اللہ کا رسول جانتا ہے اللہ کے رسول کے واسطے
سے علمائے حقہ جانتے ہیں جن کو اللہ توفیق عطا فرماتا ہے زور بازو کی بات نہیں ہے
اس مقصد کے لیے کہ اللہ کا دیدار حق ہے بہشتی دیدار کریں گے ہاں وہ مسئلہ موقف ثانی شرح مواقف
اس میں جو وجود کی بحث ہے وہ وجود کی بحث اسلیے چھیڑی گئی انہوں نے کہا ہم کسی شے کو آنکھوں
سے دیکھتے ہیں اس میں جسم سبب بنتا ہے رویت کا رنگ روغن بنتا ہے یہ ساری شرطیں نہیں ہیں
یہ جو ہوا ہے جسم ہے لیکن ہمیں نظر نہیں آتا سو نفس جسم ہونا یہ بھی علت رویت کی نہیں ہو سکتا
بس کہ جسم ہو ہمیں نظر آ جائے؟ فرشتے بھی اجسام ہیں لیکن ہمیں نظر نہیں آتے جسمیت
علت رویت کی نہیں ہو سکتی اور نہ رنگ روغن ایسی چیزیں ہیں بے رنگ ہیں لیکن وہ
نظر آتی ہے اور کئی چیزیں ہیں لیکن یہ جو شرائط بیان کی ہیں ان کا قیاس ہے
یعنی قیاس غائب کا حاضر کے اوپر یہ محسوسات ہیں. اللہ پاک ذات ہے تو غائب کا

مسئلہ شاید یہ قیاس کرنا یہ قیاس مع الفارق ہے یہ اور چیزوں پر اللہ کی ذات کو قیاس کر رہا ہے لہذا اور چیزوں کو
دیکھنے کیلئے جو شرطیں ہیں پھر اللہ کے دیکھنے کیلئے بھی شرطیں ہیں لہذا یہ تم نے قیاس کیا یہ ساری تمہاری
شرطیں باطل ہیں رویت کی علت وجود ہے جو چیز موجود ہے تو اسکی رویت ہو سکتی ہے۔ دیکھنے کی
علت کیا ہے؟ وہ چیز جو موجود ہو وہ دیکھی جا سکتی ہے استعداد دیکھنا ممکن ہے جو عدم سے
موجود نہیں ہے یا وجود ذہنی سے ہے وجود یہ سبب ہے علت ہے رویت کا ہم جو نظر
آتے ہیں اسلئے کہ موجود ہیں تم کیوں ممکن ہے امکان جو ہے یہ ہوتا ہے اگر وہ موجود ہو موجود رویت
کی سبب بن سکتا ہے اور کچھ نہیں بن سکتی اب جو موجود ہیں اللہ بھی موجود ہے لہذا اللہ کا دیکھنا
ممکن ہے وقوع بعد میں ثابت کیا جا سکتا ہے امکان پہلے ہوتا ہے انہوں نے محال قرار دیا ہم نے
کہا محال نہیں ہے ممکن ہے کیونکہ وجود اللہ تعالیٰ کی صفت ہے اسکی ذات کا عین ہے کیونکہ اللہ موجود ہے
جو شئے موجود ہو اسکی رویت ممکن ہے دیکھی جا سکتی ہے اگر ہم نہیں دیکھ سکتے ہاں تو اسکے
لئے وجوہات ہیں ہماری آنکھوں میں اللہ تعالیٰ رویت خلق کر سکے ہماری آنکھوں میں اس دنیا
میں اللہ تعالیٰ نے اپنی ذات کو دیکھنے کی طاقت پیدا نہیں فرمائی۔ آخرت میں رویت خلق کریں
گے اللہ تعالیٰ آنکھوں میں اپنا نور ڈالے گا جنتی اللہ تعالیٰ کی ذات کا دیدار کر سکیں گے یہ نہیں
کہ اپنی طاقت سے کر سکیں گے بلکہ اللہ کے نور سے اللہ کو دیکھیں گے اللہ کا نور آنکھوں میں چلا جائیگا
خدا کے نور سے ذات کا دیدار کریں گے بے کیف ہوگا بغیر کسی جہت کے ہوگا اب وہ جو وجود
کے مسئلہ کی بحث ہے صرف اسی مسئلے کیلئے تھا اور مسئلہ یعنی علم کلام ہمارے عقائد
ہیں۔ ایک میں تمہیں بتاتا ہوں جدید علم والو تیار ہو جاؤ؟ جدید علم والے جو اس علم
سے عجب دنیا دگر ضرورت ہے ہاں اگر ضرورت نہیں ہے تو کچھ کہہ سکتے ہیں

حدیث پاک میں ہے! جو دوزخی ہوگا دوزخی کی ڈاڑھ احد پہاڑ کے برابر ہوگی
جب ایک دانت داڑھ اسکی احد پہاڑ کے برابر ہوگی تو باقی جسم تو تم قیاس کر لو کہ کتنا بڑا
ہوگا جب بیٹھے گا تو کتنی جگہ وہ سمائے گا کتنا کھڑا ہوگا تو یہ جو حدیث میں آیا
جو معتزلہ ہیں جسمانی حشر کے قائل نہیں ہیں روحانی کے قائل ہیں اہل سنت کہتے ہیں
حشر جسمانی بھی ہے روحانی بھی ہے جسم اور روح دونوں اٹھیں گے اور حشر ہوگا
جنت میں جائیں گے جنتی دوزخی جائیں گے دوزخ میں تو اجسام بھی
مبتلا ہوں گے عذاب میں یا نعمتوں سے مستفیض ہوں گے اب معتزلہ نے

اعتراض کیا کہ جو زخمی کی داڑھ اور پہاڑ کے برابر جو ہوگی اس دنیا میں تو تولے کی یا ماشے کی تھی تو
اتنی بڑی جو ہوگئی پھر اور مادہ ساتھ ملا دیا گیا وہ مادہ گناہ میں شریک نہیں تھا عذاب میں شریک ہے اگر
یہ بات تسلیم کریں تو یہ تعذیب لازم آتی ہے بلا معصیت گناہ کیا نہیں عذاب ہو رہا ہے عدل کے خلاف ہے
اللہ تعالیٰ عادل ہے لہٰذا جو حدیث آتی اس میں تاویل ضروری ہے انہوں نے کیا تاویل ضروری ہے انہوں نے حدیثوں
کو ظاہر سے پھیرا تو اب بتاؤ اسکا کیا جواب ہوگا جو انہوں نے حدیثوں پر ظاہر سے پھیرا ؟
ہمارا مذہب یہ ہے کہ ظاہر پر عمل کرنا واجب ہے جتنے تک ممکن ہوگا ظاہر سے ہم صرف
نہیں کریں گے تو معتزلہ نے تو اپنی استعداد سمجھ کہ اسکو استحالہ قرار دے کر تاویل کرنی
شروع کر دی یہ مسئلہ جو ہے اسکا ذکر علم عقائد میں ہے علم کلام میں اسکا سوال ان سے معتزلیوں کا
ابھی تک لکھے ہوئے ہیں کتابوں میں موجود ہیں تو دیکھا انہوں نے یہ منطق فلسفہ سے سیکھا کی ہیں
ان کو تو پتہ ہی نہیں ہے یہ تو محض مولوی ہو گئے ہمارے جو علماء تھے جتنے تک یہ سائنس
دان جاتے تھے ہمارے علماء بھی ساتھ جاتے تھے ان کے مقابلے میں نظریے قائم کرتے تھے صرف
یہ نہیں کہ استنجے کر کے ہی وضو کرتے رہیے بلکہ مقابلے میں چلے ہیں اہل سنت و جماعت
کا عقیدہ ہے ہم نے ان کو الزام دیا کہ فلسفے میں ایک تخلخل حقیقی ہے کہ ایک شئے ہے
اسکا جسم بڑھ جاتا ہے تو مقدار ساتھ نہ ملے اسکو کہتے ہیں تخلخل حقیقی اور تخلخل حقیقی
ہم اسکے قائل نہیں ہیں لیکن انکے مسلمات پر الزام ان کو دیتے ہیں اے فلسفیوں تمہارا مذہب
مان لیے مان لے تخلخل حقیقی ہے ایک شیشی ہے اسکا منہ ہے بند ہوا سے بھری
ہوئی ہے اب ہم نے اسکے منہ پر اپنا منہ رکھ کے ہوا کو چوسا جوں ہی جلدی
چوسا مان لے پھر فوراً اسکو بند کر دو تو ہوا جو تھی تو ہوا کچھ نکل آئی
شیشی سے ہوا نکلی پہلے شیشی پہلی شیشی بھری تھی اسکو ہم نے پانی کے
اوپر اس طرح رکھا اسکے اندر پانی نہیں جا رہا تھا اب جو ہم نے چوسا تو پھر اس
طرح رکھی تو پانی اوپر کو چڑھ آئے گا کیونکہ جو ہوا ہم نے چوسی مان لو اس　　عدم خلا
ہوا۔ ہوا جو اندر بھری تھی اس ہوا میں تخلخل آ گیا تخلخل آیا ہے
محال وہ جو جتنی مقدار میں تھی وہ بڑھ گئی وہ جسم بڑھ گیا اور نئے نہیں ملی تو یہ تخلخل
حقیقی ہے جسم بڑھ گیا ہے اور نئے نہیں ملی پایا کیا مس ہے پہلے آتی تھی اب آتی ہو گئی
تو اسکے اندر تو ہوا داخل ہو چکی ہے اسلیے آتی لگ رہی ہے کہ ہوا ہے لیکن اس شیشی

جس علم نے جو جیسا اور ہوا داخل ہی نہیں ہوئی تو وہ جو پگھل گئی اب جو شبنمی کو دیکھا ناں پانی کے
اوپر ہوا کو ٹھنڈک پہنچتی ہے ہوا سکڑتی ہے ہوا جو وہاں بھی سکڑی
ناں اسطرح تو پانی اوپر چلا گیا کیونکہ خلا محال ہے اس طرح تو نہیں ہو سکتا کہ کوئی
شئے ہے سوراخ موجود ہو اس میں کوئی شئے ہو ہی نہیں ناں ہم نے کہا اسکے تم قائل ہو۔
کیوں نہیں جائز کہ وہ رتی اور آولے اس میں تخلخل ہو گیا آگیا ہو۔ اب یہ جو تخلخل
والا مسئلہ ہے فلسفیوں کو معتزلیوں کو وہ دے سکے گا جو علم فلسفہ کا ماہر ہوگا
یا علم کلام میں اس نے مسئلے کی تحقیق سمجھی ہوگی نہیں تو صرف علموں سے جواب نہیں دے
سکتے۔ ان کو کیوں صرف علم سے اسکا جواب دو معتزلیوں کو؟ اعتراض لکھا ہوا ہے
وہ سمجھیں گے آجکل تو بس کھانے پینے حلوے کھاؤ سولیں ٹیپیں لگائیں
کرکٹ کے میچ دیکھو تے ایسے رہ گئے ہیں پھر وہ اعتراض والا شروع کر دینگے۔
انکو پتہ چلے گا ناں اب عادی ہو چکے ہیں تو اگر اعتراض سنیں گے تو اپنے عقیدے
میں تذبذب آئے گا تو کتنی بڑی حفاظت ہے کہ علم منطق نے فلسفے کا دخل
علم کلام میں آیا اسلیے آیا کہ اسکا بہت بڑا بڑے بڑے مسائل اسکے اوپر مبنی ہیں
لہذا علم منطق بھی علم کلام کا جزء ہے اور علم کلام علوم شریعت کا جزء ہے لہذا
علم منطق علوم شریعت کا حصہ ہے (نعرہ نہیں لگایا نالائق)
یہ حالت ہے کوئی ذوق نہیں ہے) منطق علوم شریعت کا حصہ ہے بالکل
کوئی کیسے کوئی ضرورتا نہیں ہے ایسے طالب علموں کی زندگی ضائع ہوتی ہے یہ ہے وہ یہ
یہ چیز سننے کے لائق نہیں ہے ہم یہ نہیں کہتے کہ تم ساری زندگی منطق پڑھو
لیکن اتنا ضرور واجب ہے کہ منطق آنی ہونی چاہیئے جتنی علوم شریعت کو
سمجھنے کی ضرورت ہے منطق پڑھنا یہ اسطرح سمجھو جیسے وضو ہے
کتنی جگہ ارشاد ہوا ناں اس نے کہا منطق کے جو ورق لکھے ہوئے ہوں ناں استنجاء جائز ہے
منطق کے ورقوں کیساتھ استنجاء اس قسم کی باتیں کی ہیں تو یہ تو بے ادبی ہے
کیونکہ علم منطق کا علم ہے جس ورق پر علم لکھا ہوا ہو اس کی توہین یہ بے ادبی ہے
تو علم منطق کیوں تم استنجاء سے ایک قدر منطق کا یہ علوم شریعت کا بعض
ہے یہ مسلم الثبوت ہے اور اس میں لکھا ہوا ہے تو جملہ اور بعض اسکے

کس کا؟ مبادی کلامیہ کا ! بعض اس مبادی کا کلامیہ. کلامیہ منسوب الی علم کلام وہ جو علم کلام کے مقاصد ہیں علم اصول فقہ میں مبادی ہیں اور انہی مبادی سے علم منطق ہے. اور بعض ان سے علم منطق ہے کیونکہ انہوں نے بنایا اسکو ایک جزء کلام سے

وقد فرغنا ! اب سوال تھا کہ جب علم کلام کی جزء ہے مبادی منطقیہ تو وہ مبادی منطقیہ بھی بعض بن گئے مبادی کا کلامیہ کا اصول فقہ کے موقوف علیہ تو پھر منطقیہ کو یہاں ذکر کیوں نہیں کیا. تو اسکا جواب دیتے ہیں میں نے مسلم لکھی ہے اور اس سے افادات دو کتابیں کیونکہ وہ علم منطق میں وہ دو کتابیں ہیں میں اس سے فارغ ہو چکا ہوں لہذا وہ پہلے اس طرح سمجھو کہ مبادی آچکے ہیں اب میں صرف ضروری حصہ بیان کرونگا الکتاب سے جو اس کے بغیر کوئی چارہ نہیں ہے. یا اللہ جی ـ ـ ـ ـ ـ. جب علم منطق بعض ہے مبادی کلامیہ کا تو پھر یہاں علم منطق کو پہلے ذکر کرنا چاہیے تھے کیونکہ مبادی علم اصول فقہ کے ہوگئے حتو اسکا جواب دیا مسلم اور افادات علم منطق میں میں نے دو کتابیں لکھیں ہیں ان سے میں فارغ ہو چکا ہوں کیونکہ وہ تیرے لیے کافی ہیں تو وہ مبادی. اب میں صرف ضروری حصہ ذکر کرونگا ترجمہ اور تحقیق فارغ ہو چکے ہم ان مبادی سے بیچ مسلم کے اور افادات کے اور اب ذکر کرتے ہیں ہم کچھ حصہ ضروری. جن کی طرف حاجت متوجہ ہے.

دو کتابیں تیرے لیے کافی ہیں۔

مسلم الثبوت ص ۱۰ سبق ۲

النظر وهو ترتيب المعقول ! آلہ اب یہاں سے یعنی مبادی منطقیہ جو علم کلام کا بعض ہیں وہ مبادی ذکر کرتے ہیں کیونکہ یہ مبادی مبادی تصدیقیہ ہیں پہلا ہے جو قضیہ النظر واجب تو واجب تو عمل کرنا اس پر ضروری ہے نہ کرنا منع ہے نظر واجب ہے اب نظر کی تعریف کرتا ہے نظر کیا ہوتی ہے تاکہ موضوع کا تصور کرے یعنی نظر هو ترتيب المعقول لتحصيل المجهول یعنی چند چیزیں ہیں معلوم ہیں ان میں ترتیب دی تاکہ مجہول حاصل کیا جائے تو یہ ترتیب معقول یہ نظر ہے منطق میں اسی طرح ہے ترتیب امور معلومہ لشئا دی الی مجہول تو یہ واجب ہے یا اللہ جی ـ ـ ـ ـ یعنی پہلا ذکر کرتے ہیں مسئلہ النظر واجب نظر کیا ہے واجب ہے خبر ہے نظر کسے کہتے ہیں ؟ یعنی نظر کا معنی ہے ترتیب المعقول لتحصيل المجهول چند چیزیں معلوم ہوتیں ہیں ان میں ترتیب ایسی ترتیب دی جاتی ہے کہ مجہول حاصل ہو جاتا ہے مطلقاً معلومات کو نہیں کہتے مطلقاً معلومات تجھے معلم ہے کہ زید نائم زید نائم کو نظر نہیں کیا جائیگا نہ معلومات

بھی ہوں تو ترتیب بھی ہو تو مجہول تک نہ پہنچائے تو وہ بھی نظر نہیں ہے نظر میں وہ معلومات ہوں ان میں ترتیب دی گئی کہ
مجہول حاصل ہو گیا یہ نظر ہے تو یہ واجب ہے ترجمہ نظر اور وہ ترتیب ہے معقول کی واسطے تحصیل مجہول کی یہ نظر کیا ہے
واجب ہے یہ پہلا مسئلہ ہے نظر واجب ہے۔ لانہ الواجب ! اب اس قضیے پر دلیل دیتا ہے نظر جو ہے
یہ واجب کا مقدمہ ہے تو واجب کا مقدمہ بھی واجب ہوتا ہے اب پہلے مقدمے پر۔ اللہ کی توحید کا عقیدہ یہ واجب ہے
اللہ وحدہ لاشریک پر ایمان لے آنا یہ واجب ہے تو نظر جو ہے یہ اس واجب کا مقدمہ ہے وہ جو واجب ہے اللہ کی توحید
کا عقیدہ ذات وصفات کے عقائد وہ عقیدہ واجب ہے اللہ وحدہ لاشریک وہ موجود ہے اللہ کے ساتھ ایمان لے آنا ایمان
باللہ۔ اللہ تعالیٰ کی صفات کے ساتھ ایمان لے آنا تو اللہ تعالیٰ کے خبروں کے ساتھ ایمان لے آنا یہ واجب ہے اسکا
(علۃ وجوب) وجوب قطعی ہے تو یہ واجب الاداء ہے ہر بندے پر کیونکہ شدت پیدا کیا عدم سے وجود دیا تو اللہ تعالیٰ کے آیات
اسکے اپنے اندر بھی ہیں تو باقی دراصل بھی اللہ نے قائم فرمائے تو ان دراصل میں نظر فکر کرے تو اللہ تعالیٰ پر ایمان لے آنا واجب ہے
چونکہ وہ واجب ہے یعنی واجب قطعی اللہ تعالیٰ پر ایمان لے آنا اسکی ذات وصفات اسکے خبروں پر ایمان لے آنا
تو اللہ تعالیٰ کی ذات پر ایمان لے آنا واجب ہے تو جو واجب کا مقدمہ ہے وہ ہے نظر فکر تو واجب کا مقدمہ واجب
ہوتا ہے نظر واجب کا مقدمہ ہے اگر مقدمہ۔ یعنی ایمان تک واجب ہے تو نظر فکر اس نے نہیں کی دنیا میں لگا
رہا تو بس معاش میں لگا رہا اسکی عقل ذرائع معاش تلاش کرتی رہی کہ اس طرح منصوبہ بنایا جائے اس طرح
پیسے حاصل ہو جائیں گے یہ بنایا جائے تاں اسطرح ہوں گے ایک لاکھ روپیہ جمع کراؤ تمہیں مہینے کے بعد ۲ ہزار
ملے گا ۲ ہزار بندے نے جمع کرا دیے بلکہ ۱۰۰ نے بلکہ ۱۰۰۰ بندوں نے جمع کرا دیے اس لالچ پر کہ ۲ ہزار ملے گا
لاکھ بھی ہمارا اپنی جگہ پر ہے پھر انہوں نے دوسرا مقدمہ ساتھ ملا دیا کہ جو تین چار بندے ساتھ ہمارے منسلک
کر دیگا تو پھر اسکو ڈبل اور ملیں گے پھر اسی طرح اسکو یہ بنا دیا جائیگا تو ساری زندگی اس قسم کے جال
بنانے والے تو ہوتا یہ ہے کہ بندہ کام کرتا ہے دوسرے سے پیسے لیتا ہے یہ شیطانی طریقے ایسے ہیں کہ پیسے بھی دین کے
کام بھی ہو کر دیں تو ساری زندگی ان منصوبوں میں لگا رہا نظر فکر نہیں کی۔ ترجمہ کیونکہ وہ مقدمہ واجب کا ہے
یہ ہے صغریٰ کبریٰ کا دوسرا جو مقدمہ واجب کا ہو وہ بھی واجب واجب کا موقوف علیہ ہے تو وجوب واجب کا
موقوف علیہ ہوتا ہے وہ بھی واجب۔ تیسرے اوپر نماز واجب تھی تو وقت نماز کا مقدمہ ہے وضو تو پھر
وضو بھی واجب ہو گیا جب آخری منٹ رہ گئے جب تاخیر کر دی تو نماز فوت ہو جائے گی تو اس وقت وضو بھی
واجب ہو جاتا ہے پہلے وضو واجب نہیں ہوتا وضو ہے نماز کی شرط ہے تو اسی طرح یہ بعض نے اعتراض کیا
کہ یعنی واجب کا مقدمہ یہ ضروری ضروری نہیں ہے کہ واجب ہو کیونکہ انہوں نے کہا جو زکوٰۃ واجب ہے
تو زکوٰۃ کا مقدمہ ہے نصاب تو وہ نصاب جمع کرنا واجب تو نہیں ہے دیکھو واجب کا مقدمہ واجب نہیں ہوتا

تو کبریٰ کلیہ نہیں ہے واجب کا مقدمہ جو مقدمہ ہوگا وہ بھی واجب ہوتا ہے زکوٰۃ واجب ہے لیکن زکوٰۃ کا مقدمہ ہے (واجب کا)
نصاب نصاب تو واجب نہیں ہے نصاب واجب ہوتا تو پیسے جمع کرو ضروری ہیں تاکہ زکوٰۃ واجب ہو جائے۔
تاکہ زکوٰۃ واجب ہو اچھا کرو تو ان کا جواب یہ ہے کہ واجب دو قسم ہے ایک واجب ہے نفس واجب دوسرا ہے وجوب ادا کا
نصاب جو ہے وہ مقدمہ ہے نفس وجوب کا بیان وجوب الاداء کا مقدمہ بیان کر رہے ہیں یعنی جو واجب ہے تو واجب
الاداء ہے اسکا مقدمہ واجب ہوتا ہے تو نصاب جو ہے ناں یہ نفس وجوب کا مقدمہ ہے یعنی نصاب ہوگا تو نفس وجوب
آئے گا وجوب اداء کا نہیں ہے۔ البسیط لا یکون ! تو پیچھے آیا نظر کیا ہے النظر واجب تو نظر ہے ترتیب
معقول لتحصیل المجہول یہ نظر ہو گئی تو جہاں بھی نظر ہوگی نظر کاسب ہوگی تو نتیجہ جو ہوتا ہے وہ مکتسب ہوتا
ہے پیچھے کیا نظر واجب ہے۔ تو اب دوسرا مسئلہ ہے البسیط لا یکون کاسبا بسیط وہ ہے جسکی جز ہی نہ ہوں
بسیط یہ کاسب نہیں ہوتا اس پر دلیل دی کہ بسیط شئے کاسب نہیں ہو سکتی کسی شئے کیلئے یعنی کاسب نہ ہوتا ہے
مرکب کا سے نہ بسیط کا لا یکون کاسبا سے مراد ہے کاسب ہی نہیں ہوتا بسیط کیوں یعنی بسیط اسلئے کہ بسیط
میں نظر نہیں ہوتی نظر ہوتی ہے ترتیب ترتیب میں متعدد چیزیں ہی آئیں گی تو کاسب میں متعدد چیزیں آئیں گی
تو ترتیب آئے گی تو اس میں بسیط میں عمل جاری نہیں ہوتا یعنی نظر مگر اس میں (بسیط) نہیں ہو سکتی کہ نظر
جہاں ہوگی ناں ترتیب آئے گی تو نظر جہاں ہوگی متعدد چیزیں ہوں گی تو متعدد چیزیں تلاش کریگا
تو ایک حرکت تلاش کرنے ہونے وقت لگے گا حرکت زمانے میں ہوتی ہے پھر اسکے بعد دوسری حرکت شروع
ہوتی ہے دوسری حرکت ہوتی ہے پھر مبادی سے مطالب کی طرف پہلے ~~مبادی سے~~ مطالب سے مبادی کی طرف
تو دوسری مبادی سے مطالب کی طرف یہ عمل ہوتا ہے بسیط ہے ناں وہ کہتے ہیں لا یقبل العمل بسیط عمل کو
قبول نہیں کرتا تو بسیط میں عمل جاری نہیں ہو سکتا عمل یہ ہے کہ دو حرکتیں ہوتی ہیں ایک حرکت مطالب
سے مبادی کی طرف تو مبادی سے پھر مطالب کی طرف۔ ناں وہ عمل جو ہے دو حرکتیں یہاں ہوتی ہیں وہ متعدد
چیزوں میں ہوتا ہے اسلئے ترتیب کا لفظ بولا النظر میں ترتیب تو ترتیب سے پتہ چلا کہ متعدد چیزیں ہیں
ان میں معقولات معلومات متعدد چیزیں ہیں تو اس میں ترتیب ہوگی۔ ہاں جی ---- اب جہاں نظر
ہوگی وہاں ایک کاسب ہوگا دوسرا مکتسب کیونکہ معقول جو آیا ناں بیچ ترتیب المعقول یہ معقول معلومات
ہیں تو مجہول۔ تو معلومات وہ ہوں گے کاسب تو مجہول ہوگا اسلئے کہتا ہے کہ جو بسیط ہوتا ہے وہ کاسب نہیں
ہو سکتا اور مکتسب بھی کیوں یعنی بسیط جو ہے یہ عمل کو قبول نہیں کرتا تو عمل کیا ہوتا ہے عمل یہ
ہوتا ہے کہ پہلے مجہول کے مناسبات تلاش کئے جاتے ہیں تو پھر انکو ترتیب دی جاتی ہے ترتیب عمل ثانی
ہوتا ہے تو ہر زمانہ لگتا ہے تو بسیط میں ترتیب نہیں ہوتی بسیط جو ہے ترتیب ہمیشہ

حقیقت

متعدد چیزیں دماغ میں ہوتی ہیں مثلاً پہلے انسان معلوم تھا کہ انسان ضاحک کی وجہ سے من وجہ معلوم تھا کہ لیکن کسی جہت سے
مجہول تھا تو من وجہ مجہول ہوا اب ہم نے اسکو حاصل کرنا چاہا کہ اسکی کنہ کیا ہے تو من وجہ جو معلوم ہے تو اس
تو سے تلاش کرنا شروع کی تو پہلے علوم کے ڈھیر ذہن میں لگے ہوئے ہیں تو اس میں ترتیب تو نہیں ڈھیر لگے ہوئے ہیں ذہن
میں بہت معلومات ہوتی ہیں انسان کے آگے پیچھے نیچے اوپر ہوتی ہیں نے بہت زیادہ ظرف ہے جتنے معلومات آ کر
جاتیں اسکے اندر سماتے جاتے ہیں تو کوئی کبھی بھی سیر نہیں ہوتا پیٹ کھانے سے بھر جاتا ہے تنگ ہو جاتا ہے پیچش لگ جاتی
ہے بدہضمی ہو جاتی ہے لیکن ذہن کو کبھی معلومات سے بدہضمی نہیں ہوتا اور ظرف اسکی حقیقت اللہ تعالیٰ بہتر جانتا ہے
تو عقل جو ہے جو ملا ہی ذہن میں ڈھیر لگے ہیں جھانکے تو اپنے مطلوب کے مناسب اسے حیوان مل گیا تو اس نے سمجھا کہ
انسان کے مناسب ہے کیونکہ جو انسان ہو ہر جسم نامی حساس متحرک بالارادہ یہ انسان سے منطبق ہوتے ہیں
لہذا یہ انسان کے مناسب ہے پھر دیکھا انسان پر پورا منطبق ہو رہا مل گیا پھر تلاش شروع کی تلاش شروع اسطرح
ہوتا ہے کہ حیوان کی طرف ہی نظر کرتا ہے آگے ڈھونڈتا بھی ہے تو ایک ہی وقت ایک ہی آن میں متعدد چیزوں کی
طرف انسان ذہن کا لحاظ ہوتا ہے لیتے ہیں تو ایک آن میں دو چیزوں کی طرف متعدد کی طرف متوجہ نہیں ہوتا تو
یہ قابل اعتراض نہیں ہے بات تو ذہن آن واحد میں متعدد چیزوں کی طرف متوجہ ہوتا ہے تو حیوان کی طرف
متوجہ رہتا ہے اور مناسبات بھی ڈھونڈتا ہے اسکی توجہ حیوان سے ہٹتی نہیں ہے حیوان سامنے رکھو غائب ہو جائیگا
تو ناطق مل گیا اب حیوان ناطق مل گئے ایک حرکت پوری ہو گئی تو یہ ہے مطالب سے مبادی کی طرف مطلب یہ ہے کہ انسان کی
کنہ کیا ہے انسان کی کنہ معلوم کرنی ہے اب نظر فکر کی ہے ترتیب نظر ترتیب ہے تو وہ معلومات ڈھونڈ لیے اب نظر جو
ہے ترتیب ہے تو انسان کہے گا حیوان کیونکہ جنس ہے تو جنس کو پہلے رکھو ناطق فصل ہے فصل کو اسکے ساتھ رکھو
پھر اسکو حرکت ثانی سے انسان کے اوپر حرکت بنایا تو پورا منطبق آیا تو پھر تو نے معلوم کر لیا کہ انسان کی حقیقت یہی
یہی ہے نہ اگر کوئی چیز زیادہ ہے انسان کم ہے تو سمجھے گا کہ کوئی چیز ہے عرضی عرضیات سے ہم نے اسکو داخل
کیا ہوا ہے یا انسان سے کوئی چیز بچ جاتی ہے انطباق پورا نہیں آ رہا پھر ہم کہیں گے کوئی ذاتیات باقی
رہتے ہیں تو یہ عمل بسیط نہیں ہوتا کیونکہ حرکت ثانی جو ترتیب ہے اسکو قبول بسیط میں ترکیب نہیں ہوتی
ترجمہ اور بسیط کیا ہے نہیں ہوتا کا سبب یا اگر مجہول ہے تصدیقی تو مجہول تصدیقی العالم حادث
یہ مجہول تصدیقی ہے کیونکہ کوئی یہ نہیں کہہ سکتا کہ العالم ہمارے سامنے پیدا ہوا کوئی کہہ سکتا ہے؟
جب سے دیکھا یہ عالم ہے باپ سے پوچھا تو اس نے اسی طرح ہے دادا سے پوچھا اس نے کہا
میں تو جب سے پیدا ہوا اسی طرح دیکھا اپنے باپ سے اس نے کہا ہم جب سے پیدا ہوئے اسی طرح دیکھا
تو کوئی شخص یہ نہیں کہہ سکتا اپنے گھر کے متعلق کہہ سکتا ہے پہلے نہیں تھا سفید زمین پڑی تھی بعد

میں ہم نے یہ عمارتیں بنائیں حویلی بنائی یہ بنایا وہ بنایا ہماری آنکھوں کے سامنے اسکو تو حادث کہہ سکتے ہیں عالم کو تو یہ نظریہ ہے تو پھر اسلیئے بھی مطالب سے مبادی کی طرف کہ الیا متصوف ڈھونڈا جو کہ جس کا تعلق عالم کے ساتھ بھی ہو حادث کے ساتھ بھی ہو تو پھر وہ زمانہ لگتا ہے تے حرکت زمانے میں ہوتی ہے عالم کے جمیع موضوعات ڈھونڈو تے عالم کے موضوعات کیا کیا ہیں عالم کے موضوع بنتے ہیں عالم کے محمول بنتے ہیں حادث کے موضوع حادث کے محمول سارے جب ڈھونڈے تو پھر ان میں ایک چیز مشترک نظر آئی جس کا تعلق عالم کے ساتھ بھی ہے تے حادث کے ساتھ بھی تو وہ متغیر ہے پھر تعلق متغیر عالم کے اوپر محمول ہوتا ہے لہٰذا العالم اسکا فرد ہے وہ کلی ہے تے حادث کا موضوع بنتا ہے حادث کا موضوع ہے عالم کا محمول ہے تو پھر ہم نے یہ معلومات حاصل کر لیے پھر ترتیب دی العالم متغیر کل متغیر حادث تو نتیجہ العالم حادث تو یہ ہے کاسب کا سبب بسیط نہیں ہو سکتا کیونکہ کاسب میں ترتیب آئے گی تو ترتیب متعدد چیزوں میں ہوگی ہے تو مجہول تصدیقی میں جو معقول ہوگا معقول وہ بھی تصدیقی ہوگا تو ان میں ترتیب آئے گی اسلیئے کہا کہ ترجمہ جو بسیط نہیں ہوتا کاسب کیونکہ بسیط نہیں قبول کرتا عمل کو اور نہ مکتسب تو یہ کہتا ہے مکتسب بھی نہیں ہو سکتا اب اس پر دلیل کہ لان العارض کیونکہ مکتسب اگر مکتسب بالکنہ ہوگا مکتسب بالکنہ ہوتا ہے ذاتیات سے مکتسب بالکنہ ہوگا تو یا تو کاسب بسیط ہوگا یا کاسب جو ہوگا تو وہ مرکب ہے تو مکتسب کا کاسب بسیط تو ہو نہیں سکتا پیچھے دلیل آگئی البسیط لا یکون کاسبا اب مکتسب کا کاسب مرکب ہوگا مرکب ہے تو یا تو ذاتیات سے ہے یا عرضیات سے ہے یا ذاتیات تے عرضیات معاً تو ذاتیات: تو جو عرضیات ہیں عرضیات سے نہیں ہو سکتا کیونکہ عرضیات کنہ کا افادہ نہیں کرتیں اور ذاتی اور عرضی معاً اس سے بھی نہیں ہو سکتا کیونکہ ذاتی داخل ہے تے عرضی خارج ہے جو داخل خارج سے مرکب ہو وہ بھی خارج ہوتا ہے یعنی پھر کنہ کا افادہ نہیں کرتیں تو پھر ذاتیات ہونگے تو مکتسب بالکنہ تاں جو بسیط ہوتا ہے وہ کنہ کا افادہ ہی نہیں کرتی۔ لبسیط مکتسب بالکنہ نہیں ہو سکتا مکتسب بالکنہ وہ ہوگا جس کا علم بالکنہ ہوتے علم بالکنہ ہوتا ہے کہ ذاتیات ذھن میں جاتے ہیں تے مرکب بنتے ہیں تو ذاتیات ذھن میں جاتیں تے مرکب بنیں وہ تو مرکب ہوتا ہے ہاں جی ـــــ مکتسب نہیں ہو سکتی کیونکہ مکتسب کا کاسب یا بسیط ہوگا یا مرکب بسیط نہیں ہو سکتا کیونکہ پیچھے ہم نے کہا کاسب بسیط نہیں ہو سکتا باقی مکتسب بسیط نہیں ہوگا تاں پھر مرکب ہوگا کاسب مرکب ہوگا اب کاسب یا تو عرضیات یا ذاتیات ہیں ذاتیات تے عرضیات معاً عرضیات نہیں ہو سکتے ذاتیات عرضیات معاً نہیں ہو سکتے کیونکہ وہ کنہ کا افادہ نہیں کرتے تو یہ آگیا کہ بسیط مکتسب نہیں ہو سکتا ترجمہ اور نہیں ہو سکتی بسیط

ملتبس ہونگے عارض نہیں ہوگا کیونکہ عارض ہونا زیادہ کا تقاضہ کرتا ہے۔ **الماھیۃ المطلقۃ موجودۃ۔۱**

تو پیچھے آگیا اشتراط واجب یہ مسائل ہیں البسیط لا یکون کاسبا ولا مکتسبا: اب یہ ہے اور مسئلہ تیسرا الماھیۃ المطلقۃ موجودۃ۔ ماہیت کے تین مرتبے ہیں ایک ماہیت ہے ماہیت لا بشرط شئے نہ اسکے ساتھ دوسری چیز کی نظروں ہوتا ہے ماہیت یعنی اسکو غیر کی نظروں لحاظ کریں نہ تو تین مراتب نکلتے ہیں ہر شئے کے یہ ہوتے ہیں تو ماہیت کے ساتھ نہ تو دوسری شئے کا وجود اعتبار کرتے ہیں نہ عدم اسکو کہتے ہیں ماہیۃ المطلقۃ اسکو کہتے ہیں لا بشرط شئی① تو ماہیت یہ کلی طبعی ہوتی ہے اور اسکو کلی طبعی کہتے ہیں اور ایک ہوتا ہے ماہیت بشرط لا② اسکے ساتھ دوسری شئے کا عدم ملحوظ ہوتا ہے بشرط عدم معتبر ہوتا ہے تو جبکہ ساتھ عدم معتبر ہوگا ناں اسکو کہتے ہیں ماہیت بشرط لا غیر کا نہ تو وجود بس اسکے ساتھ عدم معتبر ہے تو یہ ہوتی ہے یہ بن گیا بشرط لا یہ مہملہ قد مائیہ کا موضوع بنتی ہے اور تیسرا③ ہے بشرط شئے اور شئے کا وجود اسکے ساتھ معتبر ہوتا ہے یہ جو ہوتی ہے اسکو کہتے ہیں ماہیت بشرط شئے یہ قضیہ مخصوصہ کا موضوع ہوتی ہے۔ بشرط لا میں جو ہوتا ہے ناں ایک مذہب کے مطابق یہ مہملہ قد مائیہ کا موضوع بنتی ہے تو دوسرا قضیہ طبعیہ کا موضوع بنتی ہے کیوں جو کلی طبعی ہوتی ہے یہ مرتبہ لا بشرط شئی ہے اس میں ہے جو کلی طبعی خارج میں موجود ہے یا خارج میں موجود نہیں ہے لیکن خارج میں موجود ہے اسکا یہ معنی نہیں کہ کلی خارج میں خارج میں جو موجود ہوتا ہے شخص تو فرد ہوتا ہے جو کہتے ہیں کلی طبعی خارج میں موجود ہے یعنی افراد کے ضمن میں ہے جیسے افراد ہیں انسان کے زید عمر بکر تو حیوان ناطق ان کے ضمن میں ہے تو جب ان افراد جو خارج میں موجود ہیں تو کلی طبعی بھی خارج میں وہ کہہ دیا تو اس میں تھا اختلاف ہے تو ماتن کا مختار یہ ہے کہ کلی طبعی ماہیت مطلقہ یہ خارج میں موجود ہے یعنی ماہیت بشرط لا ہے۔ جو خارج میں موجود نہیں ہے تو جو بشرط شئی ہے اس میں بھی اتفاق ہے کہ خارج میں موجود ہے لیکن ماہیت مطلقہ جو کلی طبعی ہے اسکے متعلق اختلاف ہے کہ خارج میں موجود ہے کہ نہیں ہے تو ماتن کا مختار ہے کہ خارج میں موجود ہے اب اس پر دلیل دی اس نے یہاں جی گیا گیا۔۔۔ ۔

ماہیت مطلقہ تعبیر ہے کلی طبعی سے

الماھیۃ المطلقۃ موجودۃ۔۔۔ یعنی طبیعت مطلقہ لا بشرط شئی۔۔۔۔۔۔۔۔

کلی طبعی یہ موجود ہے خارج میں موجود اسطرح کہ افراد کے ضمن میں یعنی کلی طبعی معروض ہے تشخص عارض ہوتا ہے تو شخص بن جاتا ہے تو افراد تو مطلب ہے کہ خارج میں دو چیزیں ملکر ہوتیں ہیں ایک حقیقت مطلقہ ہوتی ہے طبیعت مطلقہ اور تشخصات ملکر ہوتے ہیں تو حقیقت معروضہ ہوتی ہے

تشخصات اسکو ملاتی ہیں افراد بنتے ہیں اب اس پر دلیل دی کہ اگر کلی طبعی ماہیت مطلقہ خارج میں موجود نہ ہو
تو پھر خارج میں تشخصات ہوں گے زید عمر بکر ثان یہ تھا ان حیوان ناطق مع ھذا التشخص ثان حیوان ناطق
یہی ثان کلی طبعی ہے حیوان ناطق یہ ماہیت ہے مطلقہ اسکے ساتھ تشخص لگ گیا ثان زید بنا اب اگر طبیعت مطلقہ
ماہیت مطلقہ خارج میں نہ ہو تو پھر یہ نکال دیں باقی تشخص بچ گیا تو وہ افراد محض تشخصات
ہونگے متعدد تو یہ تشخصات ہوں گے متعدد ہونگے یہ محض تشخصات ہونگے خارج میں طبیعت نہیں ہوگی
جب محض تشخصات ہیں تو یہ تشخص ھذا تشخص ھذا تشخص ان میں مباینت ہوگی
تو وہ ان کی حقیقت جو ہے وہ تو طبیعت کلی تھی تو یہ مباین ہونگے پھر افراد مباین ہونگے
ان میں کوئی طبیعت مشترکہ نہیں ہوگی حالانکہ نوع جو ہوتا ہے وہ طبیعت مشترکہ ہوتی ہے
یہ تشخصات اسکو لگتے ہیں ثان افراد متعدد بنتے ہیں ماہیت میں متحد ہوتے ہیں
یہ تشخص کے اعتبار سے تغائر اعتباری ہوتا ہے اتحاد ذاتی ہے تغائر پھر تو
تغائر تغائر ہوگا ان میں کوئی مابہ الاشتراک ہے ہی نہیں یہاں جو ہے
طبیعت ہے جب خالی ہیں بچے تو تشخصات رہ گئے ہیں تو کوئی ایسی ماہیت نہیں ہے جو ان کے
درمیان مشترک ہو ثان محض تشخصات ہیں ثان افراد ہیں پھر تغائر اعتباری نہیں ہوگا
بلکہ تغائر ذاتی ہوگا یہ تشخص دوسرے تشخص کا مباین ہے اور افراد حالانکہ
ایک ہے۔ تو بہر حال اتحاد ذاتی ہے تغائر اعتباری کا۔ کیوں یہ اس پر دلیل دی کہ تماثل جواہر
ثابت ہے جتنے موجودات ہیں تو ان میں جو طبیعت ہے جواھر کی ثان طبیعت ان کی
نوعی ہے تو تماثل جواھر کا معنی ہے کہ طبیعت نوعی جتنے جواہر ہیں ثان ان
میں طبیعت ہے طبیعت نوعی وہ ثابت ہے پھر تو تماثل جواھر کے خلاف لازم آئیگا
حالانکہ یہ بات مقرر ہے ثابت ہے کہ تماثل جواہر جتنے جواہر ہیں ان کی ماہیت
نوعیہ ایک ہے تماثل جواہر ثابت ہے مثلاً انسان ہے یہ زید بکر عمر سارے
ان میں تماثل ہوگا جتنے افراد ہوں گے ثان افراد طبیعت میں مشترک ہوتے ہیں
ان کی طبیعت ایک ہوگی یعنی طبیعت نوعی تماثل جواہر ثابت ہے وہ زید عمر بکر یہ
جواہر ہیں یہ جواہر کی ماہیت ہوتی ہے طبیعت ہوگی ہے وہ اس میں متحد ہوتے ہیں
اگر حیوان ناطق خارج میں نہیں ہے طبیعت پھر تشخصات محض ہیں یہیں ثان جواہر
لیکن ان کی ماہیت طبیعت ایک نہیں ہے وہ صورت جسمی کیا تھا صورت جسمی ایک طبیعت

ہے ایک نوعی ہے جتنے اجسام جواہر ہیں ان کی طبیعت طبیعت نوعی ہوتی ہے۔ ہاں جی ---- اسی طرح
کہ تماثل جواہر ثابت ہے وہ مثال دی پانی کے قطرات تو پانی کی ماہیت ہے جوہر سیال اب اگر کلی طبیعی
نہ ہو تو جوہر نہیں ہوگا تو پھر سیال بچ جائیگا تو ورث ہر قطرہ جو تشخص ہوگا اُسکا تو ماہیت نہیں
ہے حالانکہ جتنے جواہر ہیں تماثل جواہر ثابت ہے کہ جو اہیر ماہیت نوعیہ میں مشترک ہیں
ان کی طبیعت ایک ہے اس میں متحد ہیں تشخصات تو افراد بنتے ہیں ایک مثال دی پانی کے قطرات ہے
تو پانی جوہر سیال ہے اگر طبیعت نوعی نہ ہو طبیعت مطلقہ ہو نہ ہو پھر تو سیال رہ گیا جوہر
ہے ہی نہیں بیچ تو ورث طبیعت نوعی نہیں ہوگی حالانکہ پانی اسکے قطرات یہ جواہر ہیں
تو جو اہیر جتنے بھی ہیں ان کی طبیعت نوعی ایک ہوتی ہے تو تماثل جواہر ثابت ہے
ملا حسن میں تماثل جواہر دلیل سے ثابت کیا تھا۔ جتنے جوہر ہیں تو حقیقت
میں متحد ہوتے ہیں تشخص میں فرق آتا ہے تو جب ماہیت مطلقہ موجود ہے والا
اور اگر ماہیت مطلقہ موجود نہ ہو البتہ ہوگا واسطے ہر قطرے کے پانی سے حقیقت علیحدہ
پھر تو حقیقت علیحدہ ہوگی پانی کا ہر قطرہ پھر تو جوہر سیال ہے نہیں یہ بھی جوہر سیال ہے
یہ بھی جوہر سیال تو جب طبیعت ایک نہیں ہے تو پھر جوہر نکل گیا یہ بھی سیال ہے
یہ بھی سیال ہے یہ سیال ہیں تو علیحدہ علیحدہ تشخصات ہیں ان کی طبیعت ایک ہے نہیں
پھر تو ان میں مغایرت ذاتی ہوگی حالانکہ تحقیق ثابت کیا گیا تماثل جواہر۔ تو تماثل جواہر یہ ثابت
کیا گیا تو جو جسم ہے بسیط مثلاً اسکی مثال دی وہ ہے جوہر سیال الماء اور اسکے
افراد ہیں خارج میں قطرات ہیں تو خارج میں تو پاتوں کے درمیان میں حقیقت مشترکہ ہوگی
یہ دو قطرات ہیں متعدد گلاسوں میں پانی ہے پاکو ... ماہیت مشترکہ ہوگی یا نہیں ہوگی
اگر نہیں ماہیت مشترکہ تو پھر یہ باطل ہے۔ یہ ثابت ہے یعنی تماثل جواہر ثابت ہے جتنے
جواہر ہیں موجودات خارج میں تو انکی طبیعت نوعی ایک ہے ہیولی ہے صورت
ہے صورت جسمیہ ہے صورت نوعیہ ہر فرد میں جسم مرکب ہے ہیولی صورت جسمیہ تو صورت
نوعیہ ہے اب یہ اصل ہے تو انکا ہیولی صورت جسمیہ صورت نوعیہ اور اسکے
بعد تشخصات لگتے ہیں تو افراد بنتے ہیں مٹی کا تشخص تک پانی کا تک یہ تشخصات ہیں
تو صورت نوعیہ ہوتی ہے صورت نوعی سے مطلب ہے کہ ایک تعین ملتا ہے ایک وضع
ملتی ہے یہ آثار ظاہر ہوتے ہیں باقی تو اس میں ہیولی للہ صورت جسمیہ ہے

اور وہ مرکب ہے تو یہ طبیعت نوعی ہوتی ہے تو جب یہ لازم آیا کہ اگر ان کی ماہیت ایک نہ ہو مان
لیں تو وقت نہ ھیولی گا نہ صورت ہوگی صورت نوعی. یہ مشخصات ہیں پھر وہ تقسیم کو قبول کریں گے
جزء لایتجزی بھی پیدا ہوگی کیونکہ جزء لایتجزی اسوقت ہے جب ھیولی کا ثبت ہو وہ باطل
ہے تو تماثل جواہر مطلب ہے جتنے جواھر ہیں وہ ماہیت نوعیہ میں متحد ہیں ان کی ماہیت
ایک ہے ترجمہ اور تحقیق ثابت کیا گیا تماثل جواہر.

وفیہ ما فیہ اسکو دو وجہ سے رد کرتا ہے کہ یہ تو انکے نزدیک ہے جو کلی طبعی کو
خارج میں مانتے ہیں تو مطلب ہے تماثل جواہر کے وہ قائل ہوں گے جو کلی طبعی خارج میں
موجود ہے تو تم ان پر دلیل قائم کر رہے ہو جو مانتے نہیں ہیں یعنی کلی طبعی خارج
میں موجود نہیں مانتے تو تماثل جواہر ان کے نزدیک ہے جو مانتے ہیں تو جو کلی طبعی
کو خارج میں نہیں مانتے وہ تماثل جواہر بھی نہیں مانیں گے ان کے نزدیک مسلم نہیں ہے
ایک تماثل جواہر ہے ان پر دلیل تام نہیں ہو سکتی کہ وہ کلی طبعی کے منکر ہیں تماثل جواہر
ان کے نزدیک مسلم ہے جو کلی طبعی کو خارج میں موجود مانتے ہیں دوسرا رد
دور بھی لازم آئے گا کہ کلی طبعی موقوف ہے تماثل جواہر پر تو تماثل جواہر
ہے کہ کلی طبعی خارج میں موجود ہے خارج میں کلی طبعی موجود ہے یہ تو تماثل جواہر
پر موقوف ہے تو تماثل جواہر یہ موقوف ہے کلی طبعی کے خارج میں موجود ہونے
پر یہ تو دور لازم آگیا. تو دو وجہ سے اسکا رد کر دیا. یاں جی ——
تماثل جواہر ان کے نزدیک ہے جو کلی طبعی کو مانتے ہیں تو جو مانتے ہی نہیں ہیں
تو وقت وہ تماثل جواہر کو کیا مانیں گے تم کہہ رہے ہو کہ کلی طبعی موجود ہے
کیونکہ تماثل جواہر ثابت ہے یہ تو ان کے نزدیک ہے جو تماثل جواہر کے
قائل ہیں کلی طبعی کو خارج میں موجود مانتے ہیں جو خارج میں موجود
مانتے ہیں وہ ہی تماثل جواہر کے قائل ہیں جو نفی کرتے ہیں کلی طبعی کی
وہ تماثل جواہر کو نہیں مانتے. دوسرا کہ کلی طبعی کا وجود خارج میں
موقوف ہے تماثل جواہر پر تو تماثل جواہر پھر کلی طبعی کے خارج میں موجود ہونے پر
تو یہ دور لازم آگیا دور بھی باطل ہے ترجمہ اور ہیچ اسکی وہ اعتراض ہے جو
ہیچ اسکے ہے.

وجود موقوف ہے

مسلم الثبوت صفحہ سبق ۳

اقول علی طور الحکمۃ ! تو پیچھے پہلا مسئلہ آیا النظر واجب دوسرا مسئلہ البسیط لایکون کاسبا ولا مکتسبا تیسرا مسئلہ آیا
الماھیۃ المطلقۃ موجودۃ کا اس کی دلیل بیان آئی ۔ ماھیۃ مطلقہ حمداللہ میں ایک جگہ آیا ہے کہ ماھیۃ لابشرط شیئ ماھیۃ
طبیعت ہے دوسری شیئ کا نہ وجود اعتبار کرتے ہیں نہ عدم قطع نظر دوسری شیئ کے وجود عدم سے اس اعتبار سے اس کو کہتے ہیں
مرتبہ لابشرط شیئ اور یہ مرتبہ لابشرط شیئ جو ہے تو یہ کلی اسکو کلی طبعی کہا جاتا ہے اور یہ یعنی تمام مرتبہ ہے ایک مقسم
بنتا ہے اسی کو یہی کلی طبعی ہے ماھیۃ مطلقہ مھملہ قدمائیہ اسکو بولتے ہیں یہ اسکا موضوع بنتی ہے مھملہ قدمائیہ کا
الانسان کاتب ۔ تو ان چونکہ یہ مرتبہ ایسا ہے تو ان جو احکام عامہ ہوتے ہیں اس میں بھی متحمل ہوتی ہے خاصہ کی بھی ہوتی ہے اور
چونکہ یہ ایسا مرتبہ ہوتا ہے جس میں نہ یعنی قطع نظر ہوتی ہے یعنی اطلاق کے خصوص اس سے قطع نظر ہوتی ہے تو پھر احکام عامہ
کا بھی یہ تو پھر احکام خاصہ کے بھی اس پر لگ سکتے ہیں اور خاصہ کے بھی ۔ تو مھملہ قدمائیہ وہ اسی طرح
جیسے الانسان نوع تو احکام عامہ کا بھی حامل ہوتا ہے الانسان نوع بھی کہہ سکتے ہیں احکام خاصہ کا بھی
الانسان کاتب ۔ تو ایک ہوتا ہے تیسرا مرتبہ بشرط لا یعنی غیر کا عدم جب عدم معتبر ہو تو اسوقت جو قضیہ
طبعیہ ہے اسکا موضوع ہوتی ہے تو ان احکام عامہ کا حامل ہوتی ہے فقط کے احکام خاصہ کی حامل نہیں ہوتی اسکو
جیسے الانسان نوع ۔ تیسرا ہوتا ہے بشرط شیئ یہ افراد کا عین ہوتی ہے اور قضیہ محصورہ کا موضوع بنتی ہے وہ جو کہتے ہیں
موضوع حقیقت ہے یا افراد ہے تو کہتے ہیں حقیقۃً محصورہ میں موضوع حقیقت ہوتی ہے ماہیت، وہ وہی ہوتی ہے یا
وہی افراد کے ساتھ منطبق کے متحد ہوتی ہے تو پھر حکم اس سے افراد کی طرف سرایت کرتا ہے تو یہ دلیل آگئی ۔ اب اس نے
جو پہلی دلیل دی تھی تو وہ دلیل تھی تماثل جواہر ثابت ہے جتنے جواہرات ہیں جواہرات وہ ماہیت نوعی میں
مشترک ہیں طبیعت نوعی میں جتنے افراد ہیں جواہر ہیں سب ایک طبیعت نوعی میں مشترک ہیں یعنی ہیولی
صورت جسمیہ، نوعیہ یہ جسم کے اندر ہے تو تماثل جواہر ہے پھر تشخصات کی وجہ سے افراد بنتے ہیں یعنی
۱۳ چیزیں کو دے جو ہیں ان کی طبیعت نوعی ایک ہے اربع عناصر نو آسمان طبیعت نوعی ایک ہے یہ جواہر
ہیں اور جواہر کی طبیعت نوعی ایک ہے تو پیچھے و فیہ ما فیہ میں دو وجہ سے اعتراض کیا ۔
پھر لوگ ہونگا کہ یہ دلیل تم دے رہے ان کو جو کلی طبعی کو خارج میں نہیں مانتے تو کلی طبعی کو خارج میں نہیں مانتے
وہ تماثل جواہر کیا مانیں گے تو یہ ان کو دلیل دے رہے ہو ۔ اور دوسرا دور بھی لازم آتا ہے تو یہ پچھلی بات
تھی ختم ہوگئی ۔ اب چونکہ اس پر دو وجہ سے اعتراض تھا اسلئے کہا ہے اقول علی طور الحکمۃ یعنی
حکماء کے طرز پر یہ دلیل چلاتا ہوں کس پر؟ کہ تماثل جواہر ثابت ۔ یہ حکماء کے طریقے پر وہ یہ ہے کہ ایک ہیں
حکماء دوسرے ہیں متکلمین تو حکماء جزء لایتجزی کو نہیں مانتے ۔ جزء لایتجزی کے قائل نہیں ہیں وہ کہتے ہیں

ہر جسم جو ہے ناں یہ ہیولیٰ اور صورت سے مرکب ہے تو جزء لا یتجزی چونکہ ہیولیٰ کا دشمن ہے تو پہلے حکماء جزء لا یتجزی کا ابطال کرتے ہیں ق و، فصل پہلے بیان کی ابطال ما جز یتجزی تو ابطال کرکے پھر اتصال ثابت کرتے ہیں۔ اتصال ثابت کرکے پھر

علہ ہیولیٰ میں

پھر قدم عالم ثابت کرتے ہیں ان کا مقصد ہے عالم قدیم ہے متکلمین کا مذہب یہ ہے کہ ہر جسم یعنی جو بسائط ہیں جتنے مرکبات ہیں ان کی تحلیل کریں تو تو انتہا بسائط پر ہوتی ہے جو بسائط ہیں۔ تو وہ کہتے ہیں بسائط اجزاء لا یتجزی سے مرکب ہیں حکماء کہتے ہیں اجزاء لا یتجزی نہیں ہیں یہ جو بسائط ہیں جب بسائط میں ثابت ہو جاتا ہے ناں تو مرکبات ہیولیٰ میں ثانی ہو جاتا ہے ثالث رابع پانچ چھ قسم ہیولیٰ کے بنتے ہیں۔ تو اول اول جو ہوتا ہے بسائط سے شروع ہوتا ہے بسائط وہ کہتے ہیں جس طرح دیکھنے میں (پانی میں جس طرح چلا پاتا) بسائط جیسے دیکھنے میں ان میں جوڑ نہیں ہے اس طرح واقع میں بھی کوئی جوڑ نہیں ہے اتصال ہے تو ہمارے متکلمین کہتے ہیں دیکھنے میں تو جوڑ نہیں ہیں لیکن واقع میں اجزاء لا یتجزی سے مرکب ہے فقہ میں ہمارے فقہاء کرام مسئلہ ذکر کرتے ہیں کہ تالاب ہے بڑا ایک جانب اس میں نجاست پڑی ہے ناں اس جگہ جہاں نجاست پڑی ہے پانی میں وہاں وضوء نہ کرے اور دوسری جانب بڑے تالاب میں وضوء کر سکتا ہے کیونکہ یہاں جو نجاست پڑی ہے ناں ناں یہ اجزاء لا یتجزی ہیں یہ نجس ہیں اس جانب وہ اور اجزاء ہیں پاوضوء کیا تالاب سے تو چھینٹے تو جاتے ہیں پانی میں تے پھر بند ہو اٹھتا ہے یعنی وہ اجزاء اور تھے یہ اجزاء اور ہیں تو جو کہتے ہیں متصل ہے تو نجاست پھیل گیا ناں ہے بھی متصل وادھر تے سارا نجاست ہو گیا یہ فقہ میں جو مسئلہ آتا ہے یہ اسی پر مبنی ہے کہ اجزاء لا یتجزی ہیں ناں اجزاء لا یتجزی سے مرکب ہے تو وہ جزء لا یتجزی کو باطل کرتے ہیں ان کی کئی دلیلیں ہیں اب یہاں دلیل چلاتا ہے وہ کہتا ہے کہ لانہ لوکان الجزء حقا اتصال ثابت کرکے تمام جواہر ثابت کریگا کہ جزء لا یتجزی باطل ہے اگر جزء لا یتجزی ثابت ہو تو ہم ایک مثلث بناتے ہیں کہ جس کی تین جزئیں ہیں تین جزئیں اس طرح ہیں کہ ضلع ہو لگے ناں تین تو ہر ضلع میں دو جزئیں ہوں گی اور دو اس طرح کہ ایک مشترک ہوگی تو یہ تین جزئیں ہوگی ناں یہ ضلع بھی یہ بھی دو تے یہ بھی دو لیکن ایک مشترک ہوگی تین اجزاء مثلث بنتی ہے ہم مثلث بناتے ہیں تو مثلث جو بنائی تو تین جزئیں لگیں تو مثلث کے تین ضلعے ہوتے ہیں ہر ضلع دو جزؤں سے مرکب ہوگا وہ اس طرح کہ ایک جزء مشترک ہوگا اس ضلع میں بھی اور اس ضلع میں بھی ایک جزء مشترک ہوگی دو ہو جائیں گی اب جو ج ہوگا مشتمل م مثلث ہے اس کا جو قاعدہ ہے ناں قاعدہ اس کو کہتے ہیں وتر جو دو خط کو ملاتا ہے دو ضلعوں کو ملاتا ہے تو کوئی دو ضلعے ہوں جس جانب سے ہوگے تو جو دو خطوں کو ملاتا ہے ناں وہ وتر ہوتا ہے تو اب یہ دعویٰ کرتا ہے کہ وتر تین جز نہیں ہو سکتا کیونکہ یہ مثلث ہے تے اس مثلث میں ایک شکل حماری کا ہے شکل حماری کا دعویٰ ہے کہ کوئی دو ضلعے لیں تیسرے سے اطول ہوتے ہیں اگر دو ضلعے جو لیں گے ناں دو ضلعے میں دو جز ہیں ایک ضلع تے دو جز ہیں تو ایک ناں ہے مشترک تو وت تین جز نہیں ہو جائیں گی تو دو ضلعے ایک تو مشترک ہے تو قاعدہ جو ہوگا وہ وتر اگر وہ بھی تین جز ہیں ہوتے دو ضلعے ہو تو پھر دو ضلعے تیسرے سے اطول ناں

علہ قاعدہ

عکس منعکس کے

نہ ہوئے وتر ناں مساوی ہو گئے تو حمار کا دعوی ہے کہ کوئی دو ضلعے ہوں تیسرے سے بڑا اور یہی ضلع بڑا ہے وتر کا
وتر کہلاتا ہے جو دو کو منور کرتا ہے ملا دیتا ہے ناں تو شکل حمار کا دعوی ہے کہ کوئی دو ضلعے ہونگے تیسرے سے اطول
ہوتے ہیں تو اب وہ جو وتر ہوگا وہ تین جز نہیں ہو سکتا کیونکہ جو دو ضلعے ہیں ان میں تین جز نہیں پڑی
ہیں کیونکہ ایک ناں مشترک ہے دو ضلعوں کی ایک ہی مشترک تو تین ہو گئے اگر وتر بھی تین جز نہیں ہوں گے
دو ضلعے بھی تین جز نہیں ہوں مقدار پھر ناں مساوی ہو جائیں گے تو شکل حمار کا خلاف لازم آتا ہے
تو شکل حمار کا کہنا ہے کہ دو ضلعے ان کا مجموعہ تیسرے سے اطول ہوتا ہے مقدار اطول اب یہ ہے کہ جب تین جز نہیں
ہو سکتا وتر تو چار بطریق اولی نہیں ہو سکتا تو تین نہیں ہو سکتا تو چار بھی نہیں ہو سکتا۔ اب کہتا ہے کہ پھر
وہ وتر جو ہے ناں جو دو یا دو سے کم بھی نہیں ہو سکتا وتر کیونکہ ایک شکل ہے شکل عروسی جو وہ اقلیدس
کے مقالہ اولی میں ہے وہ شکل عروسی کا ایک دعوی ہے وہ کہتا ہے کہ جو مثلث ہو ناں اس کے دو ضلعے ان کا
مربع نکالو ایک مربع نکالو دوسرے کا مربع نکالو ان کو جمع کرو تو ایک جانب حساب کر کے دیکھو تو جو وتر
ہے اس کا بھی مربع نکالو تو وہ جو ہوگا ناں مربع ایک مثلث کا تو وہ مربع وتر کا دو ضلعے کے مربعوں کے
مساوی ہوتا ہے جب دو ضلعوں کے مربعوں کے مساوی ہے ناں پھر ایک کے مربع پر وہ زائد ہوگا تو مطلب
ہے کہ اس کا دعوی یہ ہے کہ جو وتر وہ ایک ایک کے ضلع کے مربع سے ازید ہوتا ہے اب جو دو ضلعے ہیں ناں
ایک یہ تو ایک ہو تو ایک وتر ہے اب اس کا ضلع کا مربع نکالو مربع یہ ہوتا ہے کہ عدد کو نفس عدد
میں ضرب دو تو حاصل ضرب مربع کہلاتا ہے دو دو نے چار $2 \times 2 = 4$ تو پھر دوسرا ضلع بھی دو جز میں
ہیں ناں تو ایک مشترک ہے تو دو دونے چار $2 \times 2 = 4$ تو چار تو چار 8 تو یہ جو وتر ہے یہ بھی
دو جزوں سے ہے ناں دو دونے چار ناں یہ چار ہے ایک ایک کا مربع بھی چار ہے تو اس کا مربع بھی
چار تو ناں مساوی کر دیا حالانکہ جو وتر کا مربع ہوتا ہے ایک ضلع کے مربع سے ازید ہوتا ہے زیادہ
ہوتا ہے تو مطلب کیا ہوا کہ پہلے آ گئی یعنی دو جزوں سے مرکب نہیں ہو سکتا دو یا دو سے کم سے
کیونکہ دو سے مرکب ہو ناں پھر اس کا جو مربع ہے وہ ہر ضلع کے مربع کے مساوی ہے حالانکہ ازید ہوتا ہے
تو تین جزوں سے مرکب نہیں ہو سکتا کہ شکل حمار کا خلاف لازم آتا ہے دو یا دو سے کم بھی مرکب نہیں
ہو سکتا وتر کہ شکل عروسی کا خلاف لازم آتا ہے پھر کیا آیا؟ کہ تین سے کم تھے دو
سے زیادہ وتر وتر تو کوئی ناں کوئی مقدار ناں ہوگی ناں تو تین جز میں بھی نہیں ہو سکتیں وتر
کی مقدار دو جز میں بھی نہیں ہو سکتی ناں تین سے کم تو دو جزوں سے زیادہ ہوگی تو تجزی
لازم آ گئی ایک جز جو ہے ناں منقسم ہو گئی تین سے کم دو سے زیادہ تو تجزی لازم آ گئی

وتر ۵

تو فرض کیا تھا جزء ثابت ہے کہ جزء تجزی ہے تو یہ جو لازم آیا لہٰذا جزء باطل ہو گئی اتصال ثابت
ہو گیا کہ اتصال جو ہے یہ ہی صورت جسمی کا عین ہے تو اتصال سے پھر یہ لازم آیا کہ صورت جسمی اور
ھیولیٰ اتصال آتا ہے ہاں ھیولیٰ کے صورت جسمی ھیولیٰ آ جاتیں ہیں اور یہ ثابت ہو گئی تمام جو اجسام ہیں
کہ جو اسی ہیں موجودات کے یہ ان میں مشترک ہے جو انکی طبعیت نوعی ہے اور مشترک ہے لہٰذا
یہ تماثل جواہر ثابت ہو گیا کہ جزء باطل ہو گئی تماثل جواہر ثابت ہو گیا۔ ہاں جی ۔۔۔۔۔۔۔

دوسری دلیل حکمت کے طریقے پر حکمت فلسفہ وہ جو دلیل دی اس پر ہاں اعتراض وہاں ہے اب حکمت کے طریقے پر دلیل دیتا ہے
وہ یہ ہے کہ ایک ہیں متکلمین ایک ہیں متکلمین ایک ہیں حکماء جتنے تک متکلمین گئے حکماء بھی ساتھ گئے ہاں انہوں
نے نظریہ قائم کیا ہے حکماء نے کہا جزء لا تنجزی باطل ہے متکلمین نے کہا جزء لا تنجزی ثابت ہے وہ جزء لا تنجزی
~~[illegible]~~ کو باطل کر کے اتصال ثابت کرتے ہیں کہ اتصال ثابت کر کے ہیولیٰ قدم عالم ثابت کرتے ہیں۔ کہ متکلمین
جو ہیں وہ جزء لا تنجزی ثابت کرتے ہیں حکماء کہتے ہیں یہ جو بسائط ہیں اجسام کا اربع عناصر ملے تو کوئی
اور شئے بن گئی ہاں تحلیل کر دو ہاں اربع نکلیں گے ہاں ہاں اربع عناصر جو ہیں یہ بسیط ہیں یعنی جس طرح
دیکھنے میں جز نہیں ہیں یہاں جوڑ اسی طرح واقع اور نفس امر میں جز ہی جوڑ نہیں ہیں ہمارے متکلمین
کہتے ہیں حس میں دیکھنے میں ہاں نظر نہیں آتے لیکن موکد ہے اجزاء لا تنجزی سے اجزاء ہیں لا تنجزی وہ قطرات
کی مثال دی اس نے پیچھے چھوٹے چھوٹے اجزاء ہیں ہاں آگے تقسیم کو قبول نہیں کرتے حکماء نے دلیل اس پر دی ہاں
تماثل جواہر ثابت کرنے کیلئے انہوں نے کہا اگر جزء لا تنجزی ثابت ہو تو ہم تین جز لے لیتے ہیں ہمارے
نزدیک جو ہیں (ہاں آگے) تین جز لیں لیتے ہیں مثلث بن جائیگی اب یہ مثلث ہو گی اسکا ہر ضلع دو جزوں
پر اس طرح مشتمل ہو گا کہ ایک جزء مشترک ہو گی اور اسکا جو دو ضلعوں کو ملاتا ہے وتر کہلاتا ہے
ہاں اب وتر جو ہے ہم کہتے ہیں یہ تین جز نہیں ہو سکتا کیونکہ ایک شکل حمار کا ہے اسکا دعوی ہے
کہ جو مثلث ہو ضلع برابر ہیں کہ جو مثلث ہو اسکے کوئی دو ضلعے لیں تیسرے سے اطول ہوں گے
مقدار میں اطول ہوں گے تو اب اگر وتر تین جز کی ہو تو دو ضلعے بھی تین جز ہیں یہ ہیں چار جو
بنیں گی دو یہ دو ایک ہاں مشترک ہے تو صرف وتر کے دو ضلع برابر ہو جائیں کہ
شکل حمار کا خلاف لازم آتا ہے لہٰذا تین نہیں ہو سکتے چار بطریق اولیٰ نہیں ہو سکتے
اب کہتا ہے کہ دو یا حدود ہم بھی ان میں ہو سکتے کیونکہ ایک شکل ہے شکل عروس اس
کا ایک دعوی ہے وہ یہ ہے کہ وتر کا جو مربع ہے یہ دو ضلعوں کے برابر
ہوتا ہے وہ اس طرح کہ ایک ضلعے کا مربع نکالو دوسرے ضلع کا مربع نکالو

تو مجموعہ تو وتر کا جو مربع ہے یہ دو ضلعوں کا ہوگا ناں تو وتر کا جو مربع ہے ایک سے زیادہ ہے دونوں کے مجموعہ
برابر ہے تو ایک سے زیادہ ہوگا لہذا دو دونی چار تو چار چار 8 اب اسکا یہ دو دونی چار تو
ایک ضلع کا بھی چار ہے تو وتر کا بھی چار مربع بنتا ہے یہ تو مساوی بنتا ہے حالانکہ وتر کا مربع زیادہ
ہوتا ہے جب زیادہ ہوتا ہے تو اب دو یا دو سے کم نہیں ہو سکتے تو تین یا تین سے زیادہ تین نہیں ہو سکتے
تسلسل حماری کہتی ہے ہر مقدار جو ہے ناں تین جز نہیں ہو سکتیں عروضی کہتی ہے دو یا دو سے کم
نہیں ہو سکتی کیونکہ مقدار تو ہوں ہے لہذا تین سے کم تو دو سے زیادہ تین سے کم تو دو سے
زیادہ تو تجزیہ لازم آگیا ایک جزء اس میں تجزیہ لازم آگئی فرض ناں تھا کہ جزء حق ہے تو لازم
آیا تجزیہ ہے جزء باطل ہے جب جزء ہوگئی باطل تو اتصال آگیا جب اتصال آگیا تو اتصال
تمام ہے صورت جسمیہ کا اور صورت جسمیہ تمام جواہر میں ماہیت طبیعت نوعیہ ہے تو یہ جواہر
ہیں اربع عناصر چار تو آسمان یہ جواہر ہیں تو انکی طبیعت جو ہے وہ نوعیہ ایک
ہے سارے اس طبیعت میں مشترک ہیں تشخصات سے پھر وہ امتیاز آرہا ہے۔ ترجمہ
اور کہا ہوں میں اوپر طرز حکمت کے فلسفہ کا کیونکہ اگر ہے جزء حق ہیں چاہیے کہ ہو قائمہ
ہر ضلع کا اس سے دو جز ہیں پس وتر نہیں ہو سکتا تین بسبب حماری کے اور نہ دو بسبب عروضی کے
عروضی میں جو اسکا دعوی ہے ناں ایک وتر کا مربع دو ضلعوں کے مربع کے مساوی ہوتا ہے تو دیکھا جائے دو
ضلعوں کا مربع ہے آٹھ 8 تو وتر کا مربع ہے چار 4 تو جب دو ضلعوں کا مربع کے
مساوی ہوتا ہے تو ایک ضلع کے مربع سے زیادہ ہوگا تو یہاں برابر آرہے ہیں ناں
تو عروضی کہتی ہے کہ دو نہیں ہو سکتا بلکہ درمیان ان دو کے تین اور دو کے
درمیان تین سے کم تو دو سے زیادہ درمیان جو آیا پس باطل ہوگئی جزء پس ثابت
ہوگیا اتصال تو اتصال یہی صورت جسمیہ ہے پس لازم آیا اتحاد حقیقتاً یعنی
جتنے جواہر ہیں ناں یہ حقیقت میں متحد ہیں یعنی انکی طبیعت نوعیہ
ایک ہے تو یہ آگیا کہ تماثل جواہر ثابت ہوگیا مطلب یہ کہ تماثل جواہر ثابت ہوا
تو تماثل جواہر جب آگیا ناں تو خارج میں طبیعت نوعی تو ہے افراد ہیں ناں خارج میں
تو انکی ضمن میں طبیعت نوعیہ ہے اور یہی ماہیت مطلقہ ہے اور یہی کلی طبعی
ہے ہم نے کہا کلی طبعی خارج میں موجود ہے تو یہ دلیل دی انہوں نے کلی طبعی کو خارج
میں موجود ثابت کیا۔

وقد ثبت تماثل الجواهر

مسلم الثبوت ص ۱۰ سبق ۴

فلزم الاتحاد حقیقۃ ! لان المتباینین لا یتصلان ۔۔۔

تو پیچھے آگیا اتصال ثابت ہوگیا تو اتحاد حقیقی آگیا حقیقت میں اتحاد ہے جتنے جواہر ہیں حقیقت ایک ہے۔ اب وہم تھا کہ ہو سکتا ہے کہ یعنی جو جواہر ہیں ان میں اتحاد حقیقت میں نہ ہو متباینین ہوں تو ان میں اتصال ہو ایک اتصال جیسے دودھ میں پانی ملا دیا دودھ میں پانی جو ملا دیں تو مطلب ہے کہ اتصال آگیا تو حالانکہ تھے متباینین۔ یہاں جو جواہر جو ہیں ناں ان میں ایک تشخص لگتا ہے تو دوسرا اگر حقیقت ایک ہے ہو سکتا ہے کہ حقیقت ایک نہ ہو۔۔ ہر ایک کی حقیقت اپنی اپنی ہو تو اسکا جواب دیا کہ اتحاد حقیقی ہے کیونکہ دو متباینین ہوں ناں تو ان کو متصل نہیں کیا جاتا بلکہ متماس کہا جاتا ہے وہ متماس ہونگے جب دودھ اور پانی ملگیا تو ایک شئے بن گئی ناں دودھ اور پانی تو اسکو یہ نہیں کہ کہ دودھ اور پانی حل کر ایک حقیقت ہوگئی ایک حقیقت نہیں ہے یہاں بھی ۔۔۔

اب اسکا جواب دیا کہ تو ان میں اتصال نہیں ہوتا بلکہ متماس ہوتے ہیں ایک دوسرے کیا تو انکا تماس ہوتا ہے حقیقت اپنی اپنی رہتی ہے پانی اور حقیقت ہے دودھ اور حقیقت ہے تو ان کو جب ملادیں ناں تو ملجاتے ہیں تو اتصال نہیں پیدا ہوتا بلکہ انکو تماس کہا جاتا ہے مطلب ہے کہ جو اتصال ہوتا ہے ناں کہ اجزاء لا تتجزی کا ہوں ناں ایک جسم اجزاء لا تتجزی کا اسکو وہ اتصال آگیا تو دوسرا ہے اسکو اجزاء لا تتجزی اپنے ہیں ناں تو ان میں اتصال ہوتا ہے کہ دو چیزیں ہوں تو آپس میں ان کی حقیقتیں جدا جدا ہوں تو اسکو نہیں کیا جاتا کہ متصل ہیں تو اتصال جو ہے ناں عارض ہوتا ہے ذات کا مرتبہ پہلے موخر ہوتا ہے تو یہ تماس ہوتا ہے تو یہ صفا ہے۔ تو اجزاء لا تتجزی سے ہوں مرکب کا تو اتصال ہو جائے ناں اتصال آگیا اجزاء لا تتجزی کی ترکیب جو ہوتا ہے ناں اتصال پیدا کرتا ہے تو حقیقت میں متصل واحد ہی ہوتے ~~تو~~ اجزاء جو ہوتے ہیں ناں متصل تو وہ حقیقت میں متباینین نہیں جیسے عناصر ہوتے ہیں تو ان میں اتحاد نہیں آتا ~~متماس~~ تماس ہوتی ہے اتحاد بھی نہیں ہے مثلاً اجزاء ہیں تو جو اجزاء متصلہ تو تم نے سمجھا حقیقت ایک ہے تو حقیقت ایک ہے ناں حقیقت میں ہیں مختلف حقائق ہیں جیسے ایک پانی ہے یا ہوا ہے آگ ہے یہ بسائط جو ہیں تو یہ حقائق میں متباینین تو اتصال ہے اجزاء کا تو نہ ان میں اتحاد ہے نہ ان میں اتصال ہے بلکہ تماس ہے ناں ایک سطح جو ہے ان میں ہوتی ہے ترجمہ کیونکہ متباینین نہیں متصل ہوتے متباینین جن کی حقیقتیں مختلف ہوں جیسے عناصر ہیں یہ متباینین ہیں۔ نہیں متحد ہوتے اور نہ متصل بلکہ جو نسبت کہ ہوتا ہے درمیان ان دو کے تماس فقط ایک سطح ہوتی ہے ان کے درمیان کما قال ابن سینا جیسا کہا ابن سینا نے متباینین میں اتصال نہیں ہوتا

عنہ مسائح

بلکہ تمام ہوتا ہے جیسا کہ کیا ابن سینا نے فافہم. تو فافہم کا مطلب بیان کیا کہ یہ جو ہے ناں یہ مانع عن الغیر ہے
کر المیا جو میں نے بیان کیا ہے ناں اسکا بیان کرتا ہے کہ یہ مانع عن الغیر ہے یہ جیسے سوجھ ہے تو جس سے یہ تعریف
علمی طور پر نکلا ۔ یہ مانع عن الغیر ہے نادر کہ ہم بیان ہے المعرّف ۔۔۔ تو یہ پیچھے مسئلہ گیا
اب اور مسئلہ ایک ہے المعرف اس نے کہا. تو دیکھا ہے معرَّف تے ایک ہے معرِّف. تو معرِّف کی تعریف کرتے
ہیں ما منع الوالج من الخروج والخارج من الولوج. تو معرِّف وہ ہوتا ہے جو داخل کو خروج سے روکے
تے خارج کو دخول سے روکے یہ ہوتا ہے معرِّف ہاں جی ۔ معرِّف وہ شئے ہے جو داخل کو خارج ہونا
سے روکے تے خارج کو دخول سے روکنا ترجمہ اور معرف وہ ہے وہ شئے ہے جو روکے والج کو خروج سے اور
خارج کو ولوج سے دخول سے. فیجب الطرد اب یہ کیا ہے فیجب الطرد یہ تلازم فی الثبوت ہے
یعنی معرف مانع ہونا ہے دخول غیر سے تے عکس یعنی جامع ہونا ہے تو یہ واجب ہے یعنی معرف ایسا ہونا چاہیئے
جو مانع اور جامع ہو طرد کا معنی مانع تے عکس کا معنی جامع جیسے کہتے ہیں. تو تلازم فی الثبوت تلازم فی الانتفاء یہ معرف
کے لیے شرط ہے. ہاں جی ۔۔۔ جب داخل کو خارج ہونے سے روکے گا تو جامع ہوگا تے اگر خارج کو داخل ہونے سے روکے گا تو مانع
ہوگا. تو قاعدہ اس طرح ہے کہ جملہ بنتا ہے. کلما صدق علیہ المعرف صدق علیہ المعرّف جس پر معرف سچا آئے
گا ناں معرَّف بھی اس پر سچا آنا چاہیئے جس پر معرِّف سچا نہ آئے اس پر معرَّف بھی سچا نہ آئے کیونکہ معرِّف
سچا آتا ہے کہ معرَّف سچا نہیں آتا تو یہ مانع نہیں ہوگی جب معرَّف سچا آتا ہے تے معرِّف سچا نہیں آتا
تو پھر جامع نہیں ہوگی. ترجمہ معرف وہ شئے ہے تو اسے مقول کہتے ہیں معرف وہ محمول ہوتا ہے جو روکتا ہے داخل کو
خروج سے اور خارج کو دخول سے پس واجب ہے طرد اور عکس یعنی طرد تلازم فی الثبوت تے عکس
یہ تلازم فی الانتفاء ہوتا ہے تو دو موجبہ کلیہ ہوتے ہیں کلما صدق علیہ المعرف صدق علیہ المعرَّف
ناں جس فرد معرِّف سچا آئے گا ناں معرَّف بھی اس سچا آئے گا کیونکہ اگر معرِّف سچا آتا تے معرَّف سچا نہ
آئے تو پھر اسکو کیا کہیں گے؟ مانع نہیں ہے تو تعریف کے لیے ضروری ہے کہ مانع ہو اور دوسرا ہے کلما صدق
علیہ المعرَّف صدق علیہ المعرف معرَّف سچا آئے تے معرِّف سچا نہ آئے تو پھر جامع تو نہیں۔ ابھی
واجب ہے طرد یعنی منع تے عکس یعنی جمع. و جمیع الایرادات علی التعریف اب یہاں سے اور
مسئلہ بیان کرتا ہے کہ تعریفیں جو ہوتی ہیں ناں تصور کا فائدہ کرتی ہیں تے جو دلائل ہوتے ہیں اگر وہ تصدیق
کا فائدہ دیتی ہیں تے دلیل جو آگئی تو اس پر سوال ہوتے ہیں دلیل پر مثلاً منع نقض معارضہ منع کہ دلیل کا
صغریٰ تسلیم نہیں کرتے نقض کہ تمہاری دلیل پائی گئی تے مدعیٰ متخلف ہے یا تمہاری دلیل تو مانیں تو محال کو
مستلزم ہے اسی طرح سوال ہوتے ہیں اسکو نقض کہتے ہیں نقض اجمالی تے تیسرا معارضہ ہوتا ہے کہ مشہور

Scanned with CamScanner

دلیل دے کر تم اس نے اپنا دعوی ثابت کیا تو خصم کہتا ہے مقابل وہ کہتا ہے کہ تیرے پاس دلیل ہے تو نے مدعی ثابت کیا لیکن ہمارے پاس بھی دلیل ہے جو تیرے مدعی کی نقیض ثابت کرتی ہے اب پھر یہ دو قسم ہوتا ہے یا مستدل کی دلیل سے اسکے دعوی کی نقیض ثابت ہو اسکو معارضہ بالمثل کہتے ہیں تو یا اپنی جانب سے نئی دلیل لے آتا ہے اسکو معارضہ بالغیر کہتے ہیں معارضہ کے پھر دو قسم ہو جاتے ہیں تو یہ تین سوال ہوتے ہیں دلیلوں پر مستدل کی دلیل پر تو جو تعریفیں ہوتی ہیں تعریف کا افادہ کرتی ہیں منع نقض معارضہ یہ ان پر وارد نہیں ہو سکتا لیکن بہت جگہوں پر ہوتا ہے کہ یہ تعریف منقوض ہے یہ تعریف ممنوع ہے یہ معارض ہے اے عبارتوں میں تو اسلئے کہتا ہے کہ تعریفوں پر جو نقض وارد ہوتے ہیں ناں ایرادات وہ تین سوال جمیع الارادات وہ تین قسم کے سوال جو دلیلوں پر ہوتے ہیں تعریف پر یعنی صراحتاً تعریف کی طرف متوجہ نہیں ہوتے تعریف دعاوی کو متضمن ہوتی ہے تو پھر دعاوی جو ہوتے ہیں ناں وہ ضمنیے ہوتے ہیں تو اس پر پھر یہ تین سوال وارد ہوتے ہیں جمیع ارادات تعریف پر نہیں ہوتا کیونکہ تعریف جو ہے اک تصغیر ہوتی ہے صورت ذہن میں نقش کرنا کسی شئے کا تاں یہ تین سوال جو ہوتے ہیں ممنوع ان کو بولتے ہیں ان پر وارد نہیں ہو نادرہ تو اک تصغیر ہے ذہن میں نقش ہے اب اس پر کیا منع وارد ہو سکتی ہے؟ کہ میں نہیں مانتا ذہن میں وہ نقش ہے تصور کی صورت ہے حاصلہ کہ کوئی کہے میں نہیں مانتا؟ پھر یہ سوال متوجہ نہیں ہوتا لیکن کہتا ہے کہ اس میں دعاوی ہوتے ہیں یعنی تعریفوں میں دعاوی ضمنیہ ہوتے ہیں تو دعاوی ضمنیہ ہوتے ہیں تو پھر اعتراض وارد ہوتا ہے یعنی منع وارد ہو گی یعنی جمیع ارادات وارد ہوں گے نقض بھی وارد ہو گا اے مثلا تعریف کریگا ناں تو وہ تعریف هذا حدٌ هذا تعریف جامع مانع یہ تعریف جامع ہے مانع ہے یہ حد ہے یہ رسم ہے اب اس پر ہو گی کہ ہم اسکو نہیں مانتے کہ یہ جامع ہے جامع کو نہیں مانتے اے منع وارد ہو گی اور یا اگر جامع ہو گی تو وہ فرد پایا گیا اس پر تاں سمجھی نہیں آئی ہے معرِّف کا (اس طرح) ہاں جی ..... تعریف پر ارادت وارد نہیں ہوتے کیونکہ (یعنی نفس تعریف پر) وہ ہوتی ہے تصغیر صورت بنانا ذہن میں نقش کرنا تو نہ اس میں منع نہ نقض نہ معارضہ کیونکہ وہ صورت ہے ذہن میں اسکو کوئی کہے میں نہیں مانتا؟ اسکا کوئی معنی نہیں بنتا ہاں تعریف میں دعاوی ضمنیہ ہوتے ہیں گویا، معرِّف تعریف کرتا ہے ناں تو وہ ساتھ دعوی کرتا ہے کہ یہ جامع ہے یہ مانع ہے یہ حد ہے یہ رسم ہے تو اس پر پھر وہ جمیع ارادات وارد ہوتے ہیں اب فرماتے ہیں کہ جب جمیع الارادات وارد ہوں گے ناں ویکفی فی جوابها المنع جتنے بھی ارادات ہوں گے ان کے جواب میں منع کافی ہو گی کہا تو مجھ جبہ اور جمیع الارادات اور یہ تعریف کے کیا ہیں؟ دعاوی ہیں. یعنی دعوے کی طرف منسوب ہیں تعریف کی طرف منسوب نہیں ہیں. اور کافی ہے پیچ جواب انکے منع. ان میں منع کافی ہے منع مجرد تو مطلب یہ منع مجرد کافی ہے جواب میں کہتا ہے الارادات بالمنع ان کے جواب بالمنع تو کہتے ہیں کہ جواب بالمنع یہ کافی ہے.

کیونکہ تعریفیں دعاوی پر مشتمل ہیں

حد حقیقی ان کان بالذاتیات ! تو اب تعریف کی تقسیم کرتا ہے معرِّف کی تعریف آگئی اور اس کے بعد تقسیم ہوتا ہے وہ یہ ہوگا
ہے کہ کبھی تو ایسا ہوتا ہے کہ ذہن میں کوئی صورت نہیں ہوتی تعریف سے صورت ذہن میں جاتی ہے تو کبھی صورت ذہن میں
پہلے سے ہے تو تعریف سے وہ صورت ذہن میں نہیں گئی صورت ذہن میں وہ پہلے ہوتی ہے اگر صورت ذہن میں
پہلے نہ ہو تعریف سے ذہن میں جائے اسکو کہتے ہیں حقیقی تعریف حقیقی اور اگر صورت ذہن میں پہلے ہو تو پھر
تعریف کی جائے اسکو تعریف لفظی کہتے ہیں کہتے ہیں یہاں تعریف حقیقی لیے وہ یہ ہے کہ معرَّف کی صورت اس
تعریف سے ذہن میں جاتی ہے اب تین قسم ہو گئے تو تعریف لفظی یعنی لفظ اشہر مرادف سے تعریف ہوتی ہے
اب جو تعریف ہوتی ہاں یعنی وہ تعریف دیکھیں گے کہ جو ذہن میں گئے ہیں معرَّف کے ذاتیات ہیں پہلے تو
کوئی شئے نہیں تھی ذاتیات گئے یا عرضیات گئے اگر ذاتیات گئے اسکو کہتے ہیں تعریف حقیقی تعریف حقیقی
وہ ہے کہ معرَّف ذہن میں پہلے نہیں ہوتا معرَّف کے ذاتیات ذہن میں جاتے ہیں تو پھر اس معرَّف کا علم آتا ہے
پہلے علم نہیں ہوتا تھا یا پہلے صورت نہیں ذہن میں معرَّف کی لیکن عرضیات گئے ذہن میں عرضیات سے
اسکا علم آتا ہے تو اسکو کہتے ہیں تعریف رسمی۔ تعریف حقیقی تعریف لفظی۔ ہاں جی ———
معرِّف کی تعریف آگئی اب اسکے تین قسم ہیں حقیقی رسمی لفظی۔ اب دیکھیں گے کہ ذہن میں یعنی معرَّف کی
پہلے تعریف سے پہلے صورت نہیں ہے یا معرَّف کی تعریف سے پہلے صورت موجود ہے اگر پہلے موجود
نہیں ہے تعریف سے اسکا علم آتا ہے تو پھر دیکھیں گے کہ ذاتیات ذہن میں گئے یا عرضیات
ذاتیات گئے تو تعریف حقیقی اور عرضیات گئے تو تعریف رسمی اور اگر پہلے معنی ذہن میں ہے
لیکن اس پر یہ نہیں معلوم کہ معنی کیلئے کونسے لفظ کی وضع ہے معنی تو ذہن میں ہے تو
اسکو کہتے ہیں تعریف لفظی لفظ اشہر مرادف سے مثلاً انسان ہے تو تعریف کی الانسان
ما ھو یعنی حیوان ناطق اب ذاتیات ذہن میں گئے تو اسکو کہتے ہیں تعریف حقیقی حد تام
ہے تعریف حقیقی ہے یا کاتب مثلاً کہ یہ رسمی ہے رسم تام یا رسم ناقص وہ سارے
پیچھے گزرے اور اگر معنی پہلے ہے مثلاً شیر ذہن میں تھا حیوان مفترس ذہن میں معنی
پڑا ہے لیکن مجھے یہ علم نہیں تھا کہ اسکیلئے غضنفر کی وضع ہے لفظ غضنفر کا اس معنی کیلئے
وضع ہے تو کسی نے کہا الغضنفر الاسد تو یہ معنی ہے کہ اسد تو اس معنی کو جانتا ہے
ہاں غضنفر لفظ کو نہیں جانتا کہ اسکی بھی اس معنی کیلئے وضع ہے تو غضنفر اسد مترادف ہیں
تو ذرا اسد ہے جو یہ مشہور ہے مشہور تر ہے واضح غضنفر غیر مشہور ہے
تو لفظ اشہر سے مرادف سے وہ یہاں کہ معنی ایک ہے وہ ذہن میں پہلے موجود ہے

لیکن لفظی جو ہے کہ اس لفظ کی وضع ہے وہ نہیں جانتا تھا لفظ الشمعر مرادف ہے اس کی تعریف کردی گئی

ترجمہ اور وہ معرف حقیقی ہے اگر یہ ساتھ ذاتیات کے اور رسمی ہے اگر یہ ساتھ لوازم

کے یعنی عوارضات خارجیہ لازم اور لفظی ہے ساتھ لفظ الشمعر مرادف کے

وقد اجیز بالاعم !

تو اب کہتا ہے کہ تعریف جو ہوتی ہے مان تعریف معرِّف معرَّف کے مساوی ہوگا تعریف کے لیے یہ

ضروری ہے کہ یا معرِّف معرَّف کی کُنہ کا افادہ کرے یا جمیع ما عدا سے امتیاز دے

معرِّف معرَّف کی کنہ کا افادہ کرتا ہے ذاتیات حد تام. نہ جمیع ما عدا سے امتیاز دیتا ہے

جیسے رسم. اگر نہ کنہ کا افادہ کرتا ہے نہ جمیع ما عدا سے امتیاز دیتا ہے تو یہ تعریف جائز

نہیں ہوتی اسلیے تعریف بالاعم میں اختلاف ہے کہ تعریف بالاعم نہ تو شئی کی کنہ کا افادہ

کریگا نہ شئے کو جمیع ما عدا سے امتیاز دیگا انسان کی تعریف کرے تو کہ حیوان یہ تعریف

بالاعم ہے نہ حیوان نے انسان کی کنہ سے افادہ کیا ہے نہ جمیع ما عدا سے امتیاز دیا

بعض ما عدا سے امتیاز ہوگا مان تو اسلیے کہتا ہے کہ قد اجیز لیکن تعریف لفظی

جو ہے (تعریف حقیقی نہ تعریف رسمی یہ تعریف بالاعم نہیں ہے) لیکن تعریف لفظی جو ہے

مان یہ تعریف بالاعم بھی جائز ہے کیونکہ تعریف لفظی میں لفظ الشمعر مرادف سے

تعریف ہوتی ہے نہ بعض ما عدا سے امتیاز آجائے پھر بھی مقاصد کے اغراض ہوتے

ہیں لیکن تعریف لفظی بالاعم سے جائز ہوتی ہے جیسے پتے ہیں سعدانة نبتة

سعدانہ تو نہیں جانتا تھا کہ پتہ نہیں سعدانہ کوئی اونٹ ہے جمیع اونٹ یا کوئی

جانور ہے پتہ نہیں لگا ہے تو اس نے کہا نبتة سعدانة اُگنے بوٹی ہوتی ہے

جب بوٹی کہا تو بعض ما عدا سے امتیاز آگیا کہ کوئی جانور نہیں ہے تو یہ جائز ہوگی

ہیں ترجمہ اور تحقیق جائز قرار دیا گیا تعریف لفظی ساتھ اعم کے.

مسلم الثبوت ص۱۱ سبق: 1

والذاتی ما نفہمہ فی فہم الذات الخ ماقبل معرّف کی بات آئی اور اس کی تقسیم آئی کہ ایک
معرف حقیقی ہوتا ہے وہ جو تعریف ذاتیات سے ہوگی۔ تو اب ذاتیات کا معنی
کرتا ہے اور جمع کا معنی کرنے کیلئے مفرد کی طرف لوٹتے ہیں تو ماتن نے فرمایا والذاتی۔ یعنی
ذاتی وہ محمول ہوتی ہے معقول ہوتی ہے وہ شئی ہوتی ہے کہ جب ذات کا فہم ہو جائے
ذات ذہن میں حاصل ہو جائے اور فہم آجائے تو اس کا بھی ضمناً فہم آجاتا ہے
جیسے انسان۔ انسان کی تعریف کریں "حیوانٌ ناطقٌ" تو ذات کا فہم آگیا کہ حیوان
ناطق تو اس بھی ذاتی کا فہم بھی ضمناً آگیا حیوان فقط یہ ذاتی ہے، ناطق فقط یہ
ذاتی ہے۔ ترجمہ: اور ذاتی وہ معقول ہے جو فہم اس کا ضمن فہم ذات کے۔
تو ایک یہ ذاتی کی تعریف ہوگئی اور ایک تعریف بعض لوگوں نے کی قیل مالا یعلل
ذاتی وہ ہوتی ہے جس کا ثبوت[1] کسی علت پر موقوف نہ ہو اس کا ثبوت ذات
کے لیے ضروری ہوتا ہے۔ ذات کا ثبوت ذات کے لیے۔ یا ذاتی کا ثبوت
ذات کے لیے یہ ضروری ہوتا ہے کسی علت پر، کسی شرط پر موقوف نہ ہو۔
اگر ذاتی کا ثبوت ذات کے لیے کسی علت پر[2] موقوف ہو جائے تو ایسے محمول کو
ذاتی کہتے ہیں اور یہ باطل ہوتی ہے۔ ذاتی کا ثبوت ذات کے لیے ہوتا ہے اس
کی علت نہیں گزاری جاتی۔ اور چیزیں جو ثابت ہوتی ہیں ذات کے لیے یعنی
محمولات۔ تو دلائل دیے جاتے ہیں الانسان ضاحک لانہ جسم۔ لانہ حیوان
الانسان ضاحک۔ ضاحک کا ثبوت انسان کے لیے یہ علت پر موقوف ہے۔
علت گزاری لانہ حیوان یا لانہ انسان یہ تعلیل ہے۔ الانسان ضاحک لانہ
انسان وکل انسان فھو انسا ضاحک۔ الانسان ضاحک۔ ضاحک خارج ہے
اس لیے اس کا ثبوت علت سے ہوتا ہے۔ ذاتی کا ثبوت ذات کے لیے
بغیر کسی واسطہ کے ہوتا ہے۔ ترجمہ: اور کہا گیا ذاتی وہ محمول ہے جو نہیں علت
گزاری جاتی۔ وینتقض بالامکان الخ اب اس تعریف پر اعتراض ہو گیا۔
یعنی جس طرح موجودات تین ہیں اسی طرح مفہومات بھی تین ہیں یعنی واجب
ممتنع اور ممکن۔ واجب بھی دو قسم ہوتا ہے واجب بالذات، واجب بالغیر
واجب بالذات: جس کے لیے وجود ضروری ہے عدم ممتنع کیوں کہ واجب بالذات ہے

حاشیہ:

عہ الذاتی کی تعریف کرتا ہے۔ اور دوسرے لفظوں میں جب ذات آجائے تو وہ بھی ضمناً آجاتی ہے۔ استاذ

[1] ذات کے لیے ۱۲

[2] یا کسی شرط پر ۱۲

جیسے اللہ تعالیٰ کی ذات۔ دوسرا واجب بالغیر یعنی جتنے تک انسان کی رگوں میں خون جاری ہے دل حرکت کر رہا ہے تو انسان کا زندہ رہنا واجب ہوتا ہے یہ وجوب ہے لیکن غیر نے پیدا کیا ہے یہ واجب بالغیر ہوگیا۔ ممتنع کے بھی دو قسم ہیں ممتنع بالذات، ممتنع بالغیر۔ ممتنع بالذات: عدم ضروری ہے اور عدم وجود کے مقابلے میں تو وجود ممتنع ہو جائے گا اس لیے کہ ایک ضد کا ثبوت ضروری ہو تو دوسری ممتنع ہو جاتی ہے۔ واجب کے لیے وجود ضروری ہے عدم محال۔ اور ممتنع کے لیے عدم ضروری ہے وجود محال۔ ممتنع بالغیر ہے تو ممتنع لیکن غیر نے امتناع پیدا کیا ہے۔ غیر کی جانب سے امتناع ہوتا ہے ذات کے مرتبہ میں امتناع نہیں ہوتا جیسے تمہاری رگوں میں خون چل رہا ہے تو عدم ممتنع ہے اور وجود ضروری۔ ایک ہوتا ہے امکان خاص یہ ہمیشہ بالذات ہوتا ہے اب اس سے اعتراض ہوگیا یعنی زید ممکن ہے۔ زید کے لیے امکان کا ثبوت بالذات ہے۔ ثبوت کے لیے علت ضروری نہیں ہے بالذات ہے دیکھو علۃ العلل ہے اس کی علت نہیں گذاری جاتی۔ زید کو جو امکان عارض ہے اس کی کوئی علت نہیں ہے لیکن ذاتی نہیں ہے یعنی امکان ذاتی نہیں ہے لیکن اس پر ذاتی کی تعریف صادق آگئی۔ یہ نقض یعنی تمہاری تعریف منقوض ہے۔ واجب میں وجود ضروری ممتنع میں عدم ضروری تو ان کے مقابلے میں امکان خاص ہوتا ہے تو امکان کا ثبوت ممکن کے لیے واجب ہوتا ہے یعنی اس کی کوئی علت نہیں ہوتی۔

ترجمہ: اور منقوض ہے یہ تعریف (جو پہلے والوں نے کی ہے) ساتھ امکان کے اس لیے جو نہیں ہے امکان بالغیر۔ امکان بالغیر ہے ہی نہیں کہ غیر نے امکان پیدا کیا ہو کے غیر علت، واسطہ بنے واورد تعریف الماھیۃ الخ۔

اب معترض یہ اعتراض کرتا ہے کہ تعریف سے کوئی شئی حاصل نہیں ہو سکتی۔ تعریف سرے سے باطل ہے۔ تعریف سے کسی شئی کا علم اعلم آئے گا تو تصور حاصل ہی نہیں ہو سکتا کیوں کہ تعریف جو شئی کی کریں گے یا تو نفس ماھیت سے یا ذاتیات سے یا نہ نفس ماھیت سے، نہ ذاتیات سے بلکہ عوارض سے کریں گے

عوض دخول غیر سے مانع نہیں ہے ۱۲

اجمالاً ہے۔ جیسے انسان۔ جب کہا الانسان یہ صورت وحدانی ہے تعلق اجزاء کے ساتھ میں ہے اجمالی ہے حیوان ناطق اس کے اندر اجمالاً آگیا۔ جب ہم نے کہا حیوان ناطق یہ حد موصل ہے اس ترتیب آگئی یہ ایسی صورت ہے جو ذہن میں پہلے حاصل نہیں تھی فتدبر۔ نہیں تم تدبر کر۔ یہاں دو وجہ سے سوال کرتا ہے پہلا یہ ہے کہ تعریف سے مقصود جمیع ماعدا سے امتیاز ہوتا ہے گا ہے معرف کی کنہ مقصود ہوتی ہے عوارض ٹھیک ہے کہ کنہ کا افادہ نہیں کرتے لیکن مقصود اسی کنہ میں منحصر نہیں ہے تعریف معرف سے مقصود گاہے جمیع ماعدا سے امتیاز بھی ہوتا ہے امتیاز جمیع ماعدا سے عوارض سے آجاتا ہے جیسے رسم تام ہوتی ہے۔

مسلم الثبوت ص ۱۱ سبق : ۲

ثم الدلیل۔ ثم الدلیل ما یمکن التوصل الخ ماقبل معرف کا بیان آیا اس سے بھی مجہول تصوری حاصل کیا جاتا ہے یا بالکنہ حاصل ہوتا ہے یا جمیع ماعدا سے امتیاز آجاتا ہے۔ اس کے چار قسم نیچے آگئے۔ پہلے تھا موصل الی التصور اب دوسرا موصل الی التصدیق دلیل ہے۔ دلیل کی تعریف کرتے ہیں۔ مبادی منطقیہ شروع ہیں۔ دلیل وہ شئی ہے جس میں صحیح نظر کریں تو مطلوب خبری تک توصل ممکن ہو۔ ترجمہ: پھر دلیل وہ شئی ہے جو ممکن ہو توصل ساتھ صحیح نظر کے بیچ اس طرف مطلوب خبری کے جب یہ کہا کہ ما یمکن التوصل۔ توصل ممکن ہو اور توصل ہو سکے۔ اس میں صحیح نظر کریں توصل ہو سکے۔ اس میں دلیل کے تین قسم آگئے۔ دلیل کی ایک قیاس اور ایک ہوتا ہے استقرا یہ ہوتا ہے کہ جزئیات سے حکم کلی پر لگانا۔ اور ایک ہوتا ہے جزئی سے جزئی پر حکم لگانا جیسے تمثیل کہتے ہیں فقہ میں اسے قیاس کہا جاتا ہے۔ دلیل کی تعریف تینوں قسموں پر صادق آئے گی اس لیے کہ توصل تو تینوں میں ممکن ہوتا ہے۔ آگے کہا مطلوب خبری کا اس سے بتا گیا کہ نتیجہ قضیہ ہوتا ہے۔ انشاء مطلوب نہیں ہوتا۔ آگے مثال دی کالعالم۔ یہ دلیل کی مثال ہے۔ اس میں اختلاف ہے کہ دلیل مفرد ہوتی ہے یا مرکب۔ متکلمین کہتے ہیں کہ مفرد ہوتی ہے۔ دلیل یہیں عالم ہے یعنی حد اصغر بس دلیل ہوتی ہے۔ عالم میں نظر فکر صحیح کرے

عبد نفس ماهیۃ تو پہلے حاصل ہے ۱۲

تعریف بنفسہا ہو یا اجزاء سے کریں یہ تحصیل حاصل ہی ہوگی کیوں کہ تعریف ماهیۃ سے
جو کہ رہے ہیں معرف کی یہ معرف کا عین ہے (یعنی معرف بھی ماهیۃ ہے اور
اس کی تعریف معرف بھی ماهیت ہے) تو تحصیل حاصل ہوگی تے اجزاء سے ہو تو
اجزاء بھی اسی ماهیت کا عین ہیں. یہ بھی تحصیل حاصل ہی ہوگی. تحصیل حاصل محال
ہے اگر عوارض سے ہو تو عوارض شئی کی کنہ کا افادہ ہی نہیں کرتے. تو اس

جواب اول:

کا جواب دیتے ہیں کہ ہم یہ شق لیتے ہیں کہ تعریف اجزاء سے ہے اب تم کیا کہو گے
کہ اجزاء بھی معرف کا عین ہیں یعنی ماهیۃ کا عین ہیں. اس کا جواب دیتے ہیں کہ معرف
ذہن میں اجمالاً حاصل تھا تے اجزاء آئے یہ تفصیلاً آئے تو تحصیل حاصل ہی نہیں
ہو رہی پہلے ذہن میں معرف کی صورت ہے اور معرف اس صورت سے نہیں
آیا بلکہ اجزاء سے آیا اور ان میں تفصیل ہے یہ صورت جو حاصل ہوئی ہے پہلے
حاصل نہیں تھی لہذا تحصیل حاصل ہی لازم نہ آئی. جو حاصل ہے وہ اجمال ہے اور
اب جو صورت آئی تعریف سے یہ تفصیل ہے یہ پہلے حاصل نہیں تھی. دوسرا

دوم:

جواب: ذاتیات ٹھیک ہے کہ ماہیت کا عین ہے لیکن پہلے ذاتیات ذہن
کے اندر منتشر تھے کوئی کہاں پڑا تھا کوئی ــ معرف سے ان میں ترتیب آئی
تے اسے صورت وحدانی لگی. یعنی پہلے اجزاء ذہن میں منتشر تھے اب جو حد کی گئی
اجزاء کے ساتھ تو اجزاء کی ترتیب آئی. وہ صورت وحدانی جس کا تعلق اجزاء
کے ساتھ اجمالاً تھا اس صورت کے اجزاء منتشر تھے تعریف سے انہیں ترتیب دیا
گیا اب جو تحصیل ہو رہی ہے ایسے امر کی ہے جو پہلے حاصل نہیں تھا.

ترجمہ: اور وارد کیا گیا (اعتراض) تعریف ماہیت کی بنفسہا و اجزاءھا یہ تحصیل
حاصل کی ہے اور عوارض خارج ہیں نہ متحصل ہوگی ساتھ ان عوارض کے
حقیقت (اب جواب: معرف کی صورت اجمالاً ہے اور معرف کی تفصیلاً ہے
اجمال اور تفصیل میں تغایر ہے پہلے اجمال تھا تعریف سے تفصیل آئی مغایرت
آگئی تحصیل حاصل ہی نہیں ہے.) ترجمہ: جواب یہ ہے کہ تصورات تعلق پکڑنے
والے ساتھ اجزاء کے تفصیلاً جب ترتیب دیے گئے اور مقید کیے گئے پس یہ
مجموعہ حد موصل ہے طرف صورت وحدانیہ کے جو تعلق پکڑتی ہے ساتھ جمیع اجزاء.

مطلوب خبری حاصل ہو جاتا ہے کہ عالم حادث ہے تو فکر ہوتی ہے کہ جس کو بھی
عالم کائنات میں دیکھیں۔ افراد وغیرہ کو تو وہ متغیر ہے بچہ پیدا ہوا پھر
جوان ہوا تو پھر بوڑھا ہوا اور پھر فوت ہو گیا یہ تغیر ہے۔ اور جو بھی متغیر
ہو حادث بھی ہوتا ہے پہلے نہیں ہوتا پھر آجاتا ہے بچہ پہلے نہیں تھا پھر ہو گیا۔ جوان نہیں تھا ہو گیا۔ بوڑھا پہلے نہیں تھا پھر ہو گیا۔ یہ حدوث
ہے اور منطق والے علماء کہتے ہیں کہ قیاس دو مقدموں سے مرکب ہے
یعنی دلیل دو قضیوں سے مرکب ہے صرف حد اصغر نہیں ہے بلکہ قضیے
کبرے سے مرکب یہ دلیل ہے۔ مائیں سے دلیل کی جو تعریف کی یہ تھا قطعی
یعنی قیاس اور ظنی یعنی استقرا اور تمثیل کو شامل ہے۔ وقد یخص بالقطعی۔
بعض نے دلیل کی تخصیص کی ہے کہ جو مطلوب تک پہنچائے بالیقین۔ یہ دلیل ہے
اور جہاں ظن ہو وہ دلیل نہیں ہے بلکہ اسے امارۃ کہتے ہیں یعنی علامت ہے
اسے امارۃ کا نام دیتے ہیں اور دلیل نہیں کہتے۔ ترجمہ: اور کبھی خاص کی جاتی
ہے دلیل ساتھ قطعی کے اور نام رکھی جاتی ہے ظنی امارۃ۔ والانتاج مبنی علی التثلیث
اب یہ بیان کرتے ہیں کہ نتیجہ حد اصغر اور حد اکبر سے مرکب ہوتا ہے ان کے
درمیان میں ایک واسطہ ہوتا ہے یعنی نتیجہ تثلیث پر مبنی ہے۔ حد اصغر حد اکبر
اور حد اوسط یہ تثلیث ہے جیسے کہتے ہیں العالم حادث یہ نتیجہ ہے العالم حد اصغر
ہے اور حادث حد اکبر ہے نتیجہ کے لیے ایک تیسری چیز کی ضرورت ہوتی ہے
جس کا حد اصغر کے ساتھ بھی تعلق ہو اور حد اکبر کے ساتھ بھی تعلق ہو۔ تعلق
تو دیکھو کہ حد اصغر کے ساتھ اس کا کیا تعلق ہے؟ حد اصغر کا محمول واقع ہوتی ہے
یا موضوع بنتی ہے جیسے شکل اول میں محمول واقع ہوتا ہے تیسری چیز کو
کہتے ہیں حد اوسط۔ وہ متغیر ہے ادھر حد اکبر کا موضوع بنتی ہے حد اکبر
اس پر محمول ہوتی ہے۔ نتیجہ تثلیث پر مبنی ہے اس لیے واسطہ کی ضرورت
ہے یعنی متکلمین کے نزدیک دلیل صرف العالم ہے مثال ہے مراد حد اصغر ہے۔
نتیجہ چونکہ مرکب ہوتا ہے حد اصغر اور حد اکبر سے ایک تیسری چیز متوسط کی
ضرورت ہوتی ہے جس کا تعلق ڈھونڈتے ہیں۔ تو دو مقدموں سے

ترکیب آجاتی ہے اتفاقاً اور مجبوراً۔ دلیل تو صرف حد اصغر تھی لیکن اتفاقاً
اور مجبوراً دو مقدمے بن جاتے ہیں اس لیے مناطقہ نے قول کیا کہ دلیل
دو مقدموں سے مرکب ہوتی ہے۔ متکلمین نے کہا صرف حد اصغر ہے لیکن چونکہ
یہ نتیجہ تثلیث پر مبنی ہوتا ہے تو دو مقدمے مجبوراً آجاتے ہیں۔ مناطقہ
نے سمجھا کہ یہ مقدمے اختیاری ہیں اور انہی سے قیاس مرکب ہے حالانکہ
قیاس مرکب تھا حد اصغر سے لیکن یہ دو مقدمے واجب ہو گئے

مناطقہ کے قول کا رد۔

ترجمہ: اور انتاج مبنی ہے اوپر تثلیث کے اس لیے کہ لابدی ہے واسطے سے
لیں واجب ہو گئے دو مقدمے۔ اور اسی جگہ سے کہا منطقیوں نے وہ دو قول
ہیں۔

عہ قولان یکون عنہ قول آخر۔ اب مناطقہ کے نزدیک دلیل کی تعریف کرتا ہے ان
کے نزدیک ما یمکن التوصل الخ تھا۔ مناطقہ نے دلیل کی دو تعریفیں کی۔ پہلی
دو قول ہوتے ہیں ان سے تیسرا قول آجاتا ہے۔ قول آخر جو حاصل ہوتا ہے
یہ نتیجہ ہوتا ہے یہ تعریف بھی دلیل کی تینوں قسموں کو شامل ہے قیاس
استقرا اور تمثیل بھی دو قول ہیں ان سے قول آخر حاصل ہو جاتا ہے وہ نتیجہ ہے۔
وقد یقام یستلزم الخ سے دلیل کی دوسری تعریف کی کہ وہ دو قول ہیں لذاتہ
قول آخر کو مستلزم ہیں اور قول آخر ان کی ذات کو لازم ہوتا ہے جب یہ
دو قول مانیں جائیں تو تیسرا قول ماننا پڑتا ہے اب یہ تعریف خاص ہو گی
قیاس کے ساتھ باقی رہ گیا استقرا اور تمثیل وہاں استلزام نہیں ہوتا
استلزام کا فاعل ملزوم ہوتا ہے اور لازم مفعول ہوتا ہے جیسے یہاں پر قول آخر
مفعول بہ ہے یہ دونوں قول کی ذات کو لازم ہوتا ہے اور وہ دو قول ملزوم
ہوتے ہیں اور اسے مستلزم ہوتے ہیں

عہ ان سے قول آخر حاصل ہو جاتا ہے ۱۲

ترجمہ: اسی جگہ سے کہا منطقیوں نے جو وہ دو قول ہیں حاصل ہوتا ہے ان سے قول
آخر اور وہ (تعریف) شامل ہے استقرا اور تمثیل کو اور کبھی کہا جاتا ہے
دو قول جو مستلزم ہیں لذاتہ قول آخر کو ہیں مختص ہو گیا یہ دلیل ساتھ
قیاس کے۔

عہ لذاتہ کا معنی بلا واسطہ ۱۲

مسلم الثبوت صـ۱۱ سبق: ۳.

ولہ خمس صور قریبۃ الخ ماقبل دلیل کی دو تعریفیں متکلمین کے نزدیک آئیں اور
دو ہی مناطقہ کے نزدیک ہیں. متکلمین کی پہلی تعریف دلیل کی تینوں قسموں کو
شامل ہے۔ دوسری تعریف قطعی کے ساتھ ہے اور جو ظنی ہوگی اسے دلیل نہیں
کہتے امارۃ کہتے ہیں امارۃ ایک علامت ہے ذی علامت پر دلالت کرتی ہے
یہ ظن ہے. منطقیوں کی پہلی تعریف بھی تینوں کو شامل ہے دوسری تعریف میں استلزام
لذاتہ ہے وہ قیاس کے ساتھ خاص ہے۔ دوسری بات یہ کہ متکلمین کے نزدیک
دلیل مفرد ہے لیکن چونکہ انتاج تثلیث پر مبنی ہے اس لیے لاچار، مجبوراً
اتفاقاً دو مقدمے ہو جاتے ہیں باقی دلیل صرف مفرد کا نام ہے۔ مناطقہ کے
نزدیک دلیل مرکب ہے۔ اب آگے ولہ خمس صور. پہلے قیاس کی دو قسمیں
ہیں ایک قیاس اقترانی[ع] دوسرا شرطی۔ شرطی بعید ہے اسے چھوڑ دیا. اقترانی
کی چار صورتوں سے چوتھی کو چھوڑ دیا تو تین رہ گئیں اور ایک قیاس استثنائی ہوتا ہے
اس کی دو صورتیں منتج ہوتی ہیں. یعنی قیاس استثنائی کی دو قسمیں ہوتی اتصالی اور
انفصالی[ع]. دو ان کی صورتیں اور تین اقترانی حملی کی کل پانچ صورتیں ہو جاتی ہیں

ترجمہ: اور واسطے قیاس کے پانچ صورتیں قریبہ[لہ] ہیں.

والاولی ان لحکم حکم لکل افراد شی الخ اب یہاں سے پانچ صورتوں یعنی شکلوں کو
بیان کرتے ہیں. شکل اول، شکل ثانی، شکل ثالث اور قیاس استثنائی کی دو صورتیں.
شکلوں کے بیان کے نیچے شرطوں کی طرف اشارہ کرے گا. پہلی صورت: ایک شی کے
ہر ہر فرد کا حکم معلوم کیا جائے یہ کبری کو بیان کیا ہے شکل اول کے. ایک شی ہے
اس کے ہر ہر فرد کیلیے حکم ثابت ہے. یہ کبری سے شروع کیا کیوں نتیجہ کبرے
سے صغرے کی طرف آتا ہے اس لیے کہ نتیجہ مرکب ہوتا ہے حد اصغر اور حد اکبر سے.
حد اکبر کبرے میں ہوتی ہے اور اصغر صغرے میں تو نتیجہ کبرے سے صغرے کی طرف
آتا ہے۔ شی سے مراد حد اوسط ہے جو شکل اول میں کبرے میں موضوع ہے
اس نے کہا: جانے حکم کو. حکم عام ہے ایجابی بھی ہوتا ہے، سلبی بھی ہوتا ہے
اس سے پتا چلا کہ کبری شکل اول کا کلیہ ہوگا آگے عام ہے کہ موجبہ ہو یا سالبہ
ہو۔ پھر جانے کہ اس کا ثبوت ہے دوسری شی کے لیے. پہلے شی کے ہر

[ع] قیاس اقترانی کی دو قسم ہیں اقترانی حملی اور اقترانی شرطی شرطی بعید ہے اسے چھوڑ دیا اور اقترانی حملی کی چار صورتوں میں سے چوتھی کو چھوڑ دیا کیوں کہ وہ بعید ہے باقی تین ہیں ۱۲

[ع] انفصالی سارے کو چھوڑ دیا کیوں جو اس کی صورتیں منتج ہیں ۱۲

[لہ] بعید کو چھوڑ دیا ۱۲.

ہر ہر فرد کا حکم جانے اور پھر جانے اس شئی کا ثبوت دوسری شئی کے لیے ہے
وہ دوسری شئی حد اصغر ہے۔ ثبوت تو حد اوسط کا ثبوت حد اصغر کے لیے۔
اس میں ثبوت کا ذکر کیا۔ اور یہ صغریٰ ذکر کیا ہے۔ "کلاً او بعضاً" اس سے
بتایا کہ ثبوت دوسری شئی کے ہر ہر فرد کے لیے ہے یا بعض فردوں کے لیے ہے
صغریٰ موجبہ ہوگا آگے عام ہے کہ کلیہ ہو یا جزئیہ ہو فیلزم سے تفریع بیان کر دی
ہیں اس وقت شئی آخر کے لیے حکم کا ثبوت ہو جائے گا بالضرورۃ۔ کبریٰ میں
حد اکبر کا ثبوت ہوتا ہے حد اوسط[عہ] کے ہر ہر فرد کے لیے یعنی اس طرح ہوتا ہے حد اکبر کا
ثبوت ہر ہر اس فرد کے لیے ہے جس کے لیے حد اوسط کا ثبوت ہے۔ حد اوسط
وصف عنوانی ہے اس کے افراد ہوتے ہیں۔ حد اکبر کا حکم ہوتا ہے ثبوتاً یا سلباً۔ حکم
عام ہے۔ پھر معلوم ہو کہ حد اوسط کا ایک شئی کے لیے ثبوت ہے پھر یہ حکم اس
شئی آخر کے لیے بھی ثابت ہو جائے گا۔ مراد شئی آخر سے حد اصغر ہے
وسطی کو اندراج کہتے ہیں۔ اس سے شکل اول کی شرطیں بھی آگئیں اس لیے تفریع بتائی
دو چیزیں معلوم ہوگئیں۔ شئی کے ہر ہر فرد کا حکم دوسرا ثبوت شئی کا دوسری شئی کے لیے
کلاً یا بعضاً تو اس وقت لازم آگیا یہ نتیجہ ہے کہ وہ حکم شئی آخر کے لیے بھی ثابت
ہو جائے گا۔ اس بیان سے شرطوں کی طرف بھی اشارہ ہے ایجاب صغریٰ کا
کلیت کبریٰ۔ اب اس کی ایک مثال: حادث حد اکبر ہے پہلے یہ معلوم ہو کہ حادث
کا ثبوت ہے متغیر کے ہر ہر فرد کے لیے یعنی تم اس طرح سمجھو کہ حادث کا ثبوت ہے
ہر ہر اس فرد کے لیے جس کے لیے متغیر کا ثبوت ہے پھر دوسرا متغیر کا
ثبوت عالم کے لیے بھی ہے متغیر کا ثبوت عالم کے لیے۔ ثبوت کلی کا ہوتا ہے
فردوں کے لیے عالم بھی متغیر کا فرد بن گیا محمول کا موضوع ایک فرد ہوتا ہے
جیسے حمل انسان حیوان "اب" انسان حیوان کا فرد ہو گیا۔ العالم متغیر۔ عالم
متغیر کا فرد ہو گیا جب یہ دو علم آگئے۔ اب متغیر کا ثبوت عالم کے لیے
ہے ہر عالم متغیر کا فرد ہے اور اس کے اندر داخل ہو گیا متغیر وہ جو کبریٰ
میں موضوع۔ کیونکہ حادث کا ثبوت متغیر کے ہر ہر فرد کے لیے ہے صغریٰ میں
ہم نے ثابت کیا کہ عالم بھی متغیر کا فرد ہے۔ جب ہر ہر فرد کے لیے حکم ہے

عہ حد اوسط کلی ہوگی اسی لیے کہ اس کے افراد ہیں ۱۲

عالم بھی اس کا ایک فرد ہے اسے اندراج کہتے ہیں ۔ حد اصغر حد اوسط جو صغریٰ میں ہے اس کے اندر داخل ہوگئی تو پھر جب حادث کا ثبوت متغیر کے ہر ہر فرد کے لیے تو عالم بھی اس کا ایک فرد ہے تو لازم آئے گا العالم حادث ۔

ترجمہ: آدابی

یہ جو شنوگڑے آئے ہوتے ہیں چھوٹے بچے ۔ انہیں شنوگڑے کہا جاتا ہے ۔ ان کو کوئی پتا نہیں ۔ نہ انہوں نے دیکھا استاذ کہ استاذ کیسا ہوتا ہے اور ان شنوگڑوں کا دعوتِ اسلامی نے لاٹ (زیادہ) مزاج خراب کر دیا ہے ۔ استاذ کو مطالعہ بھی طالب علم کرواتے ہیں تے استاذ کو تدریس بھی طالب علم کرواتے ہیں ۔ طالب علم بھی نہیں دینی علم پڑھنے گئے کہ درس کتاب لے کر میں ہو ملکہ دو کتابیں اور استاذ کے دروازے پر بس کھڑا ہے ایسے تو نہیں ہے کہ طالب علم سوئے ہوتے ہیں اور استاذ ان کو جگا رہا ہے کہ اٹھو جاؤ نماز پڑھو ۔ اور استاذ بلائے کہ آؤ پڑھو ۔ ایسا نہیں ہوگا ۔ استاذ کو مطالعہ بھی طالب علم کرواتے ہیں کیوں کہ طالب علم پڑھنے والے ہوتے ہیں اور استاذ سمجھتا ہے کہ طالب علم ہیں پڑھنے والے ہیں تے مطالعہ کرتا ہے ۔ اس طرح جیسا کہ تمہارا حال ہے تو طبیعت خراب ہو جاتی ہے کیوں کہ ہم نے استاذ مولانا عطا محمد (رحمہ اللہ تعالیٰ) کو دیکھا ہے استاذ زمین پر چلتے تھے مجھے ایسا محسوس ہوتا تھا کہ استاذ کے قدم ہیں آسمان پر ہیں ۔ یہ میں سمجھتا تھا ۔ یہ دریائے سندھ بہہ رہا ہے یہ استاذ تھا یعنی دریائے سندھ کی طرح تھے جو قریب لگتے تھے فائدہ پاتے تھے جو قریب نہیں لگتے تھے کوئی پرواہ نہیں ہوتی تھی استاذ کو ۔ تے عالم دین کو بھی اسی طرح ہونا چاہیے ۔ ہم جو لوگوں کے پاس جاتے ہیں تو یہ سمجھتے ہیں کہ استاذ ہمارا محتاج ہے ایک فقیری کا محتاج نہیں ہے ۔ ہم اس لیے کرتے ہیں کہ یہ عقیدہ پر مضبوط رہیں اور کوئی نیکی کریں باقی ہمیں ان سے کوئی لالچ نہیں ہوتا ۔ طالب علموں کو بھی مثال ہے فافہم ثم تدبر ۔

ترجمہ: اولی یہ ہے کہ جانا جائے حکم واسطے ہر فرد شئی کے (شئی سے مراد یہاں حد اوسط ہے کہ افراد تے شئی کلی ہوگی اور اس کے افراد ہیں اور حکم کو مطلق رکھا) اور پھر جانا جائے ثبوت اس شئی کا واسطے دوسری شئی کے (دوسری شئی حد اصغر ہے اور شئی کلی

یہ دلیل کا ایسے شروع کیا کہ بتایا یا نتیجہ سمیت ... ہے جیسے کہ آتا ہے حد اکبر ... کا میں ہے اس میں آتی ہے حد اصغر کے لیے اس کا ثبوت ہوگا ہے ... حد اصغر اور اکبر ... ہوگا ہے ۲۲

حدا وسط ہے) کلاً او بعضاً (کس طرح عبارتیں بنانا معلوم ہوگا۔ اور کتاب لکھی بس میں
لکھا ہوں کہ وہ لکھتا تھا اور فرشتے اس کی قلم کی نوک اسی طرف پھیر دیتے تھے جس
طرح صحت ہوتی تھی یعنی اس نے قلم رکھی بس فرشتے پھیرنے لگ گئے۔ اس
نے اپنے اختصار کے ساتھ اپنی طرز سے لکھی ہے یہ متن ہے) ثبوت کلا یا بعضاً
پس لازم آئے گا ثبوت اس حکم کا (ثبوت سے مراد صدق ہوتا ہے) واسطے دوسرے
کے اسی طرح (مثل اسی کے جیسے ثبوت للآخر ہے) یعنی کلا یا بعضاً بالبداہۃ۔
فلابد من ایجاب الصغری الخ: پس اب تفریع کے طور پر شرائط کی طرف اشارہ کرتا
ہے۔ پس لابدی ہے ایجاب صغری سے اور کلیت کبری ہے۔
وما فی التحریر الا فی مساواۃ طرفی الکبری الخ: تحریر یہ ابن ہمام کی ہے اور
اصول فقہ میں لکھی ہے اس کی ایک شرح ہے ابن امیر الحاج کی۔ یہ ابن الہمام کا
شاگرد ہے نے بہت اچھی ہے۔ انہوں نے فرمایا کہ ایجاب صغری شرط ہے
لیکن مطلقاً شرط نہیں ہے جب کبری کی دو طرفوں میں تساوی ہو موضوع نے
محمول۔ حدا وسط نے حد اکبر۔ ان میں ہو مساوات تو پھر صغری سالبہ
بھی آسکتا ہے ان کا ذکر کرنے کے بعد ماتن نے فرمایا ما فی التحریر لیس بشئ
ہے مثلاً کل فرس صہال یہ کبری ہے اس میں فرس اور صہال میں تساوی ہے
یعنی کل فرس صہال نے کل صہال فرس۔ جو فرس ہے وہ صہال ہے اور جو صہال
ہے وہ فرس ہے۔ اس صورت میں صغری سالبہ بھی آسکتا ہے کیوں! اس لیے
کہ ان میں تساوی ہے تو جس سے صہال کی ہوگی تو اس سے فرس کی بھی مسلب ہو جائے
گی۔ لہذا اس طرح شکل اول بن سکتی ہے لا شئ من الانسان بفرس و کل فرس صہال
لا شئ من الانسان بصہال نتیجہ آئے گا۔ فرماتے ہیں یہ لیس بشئ ہے اس لیے
کہ نتیجہ قیاس کی ذات کو لازم ہوتا ہے جیسے ماقبل کیا استلزام لذاتہ۔ اس صورت
میں کہ ایک مساوی کی جو مسلب ہے اور دوسرے مساوی کی مسلب ہو جائے گی تو
یہ نتیجہ لذاتہ نہیں آئے گا بلکہ ایک مقدمہ اجنبیہ ہوگا۔ مقدمہ اجنبیہ
کا واسطہ آ جائے گا۔ مقدمہ اجنبیہ یہ ہے مساوی کی جس شئ سے سلب ہو دوسرے
سے مساوی کی بھی اس سے مسلب ہوگی۔ اجنبیہ ویسے ہوتا ہے جس میں نہ موضوع

ہوتے نہ محمول۔ خارج سے لانا پڑا۔ تو قیاس کی ذات کو یہ لازم نہیں ہوا۔ اور
یہاں پر اندراج بھی نہیں ہے اندراج تب ہوتا جب صغری موجبہ ہو۔ اشکال
چار ہیں ان پر اجماع ہے تو پھر پانچویں شکل نکل آئے گی۔ اب تو یہ پانچویں
شکل اجماع کے خلاف ہے دوسرا نتیجہ اسے لذاتہ لازم نہیں ہے۔

ترجمہ: اور وہ جو نتیجہ تحریر کے ہے الا یہ بتایا کہ ایجاب صغری شرط ہے لیکن
یہ یہ قیاس میں نہیں) مگر نتیجہ مساواۃ دو طرفین کبری کے منافی التحریر
نہیں بنتی ہے کیونکہ یہ انتاج نہیں ہے لذاتہ۔ لذاتہ وہ ہوتا ہے جب
صغری میں حد اصغر کا حد اوسط میں اندراج ہو تو فیلزم ثبوت ذلک الحکم للاصغر
یہ تو یہاں اندراج پر بیٹھائی تھی۔

واورد الیس ب ولا ما لیس ب ج ا ح ایک اعتراض ہوا۔ یہ اعتراض اس
پر ہے کہ تم نے ایجاب صغری کی شرط لگائی ہم اس شرط کو نہیں مانتے۔
مثلاً ایک ہے الیس ب ولا ما لیس ب ج۔ کبری میں ج کا ثبوت ہر اس
فرد کے لیے ہے جس کے لیے لیس ب کا ثبوت ہے۔ یہ وہ فرد جو لیس
ب ہے وہ ج ہے تو اب جو لیس ب ہے تو پھر ج کا ثبوت آ کے لیے
ہو جائے گا کل ا ج ہو جائے گا۔ تو دیکھو یہ سالبہ ہے اور نتیجہ دے رہا
ہے یہاں ایجاب صغری والی شرط نہیں ہے۔ اس سے پہلے دو تمہیدی مقدمے
ایک ہوتی ہے سلب من حیث موضوع، سلب محض، سلب محض
رابطے کے اوپر آتی ہے یعنی الیس مقوب اور ایک سلب ثابت ہوتی
ہے یہ رابطہ کے بعد آ جاتی رابطہ نسبت ہے یعنی ا ھو لیس ب۔ پہلا
سالبہ بسیطہ اور یہ بن جائے گا معدولہ سالبۃ المحمول۔ پہلے میں معنی
ہے ب کی سلب ہے اسے۔ جب یہ کہا ا ھو لیس ب تو اب لیس
ب کا ا کے لیے ثبوت ہوگا یہ موجبہ ہو جائے گا۔ سالبہ وجود
موضوع کو نہیں چاہیے تا الیس ب۔ ب کی سلب ہے اسے۔ ا پیدا
ہی نہیں ہوا یا پیدا ہوا ہے لیکن ب کی سلب ہے۔ لیکن جب کہیں
گے ا ھو لیس ب۔ لیس ب کا ثبوت ہے۔ موجبہ وجود موضوع کو چاہیے گا

ا موجود ہوگی تو لیس ب کا ثبوت ہوگا۔ دوسری تمہید: ایک ہوتا ہے عقد وضع اور ایک عقد حمل۔ عقد وضع یہ ہوتا ہے کہ موضوع کو جس وصف عنوانی سے تعبیر کرتے ہیں اسے عقد وضع کہتے ہیں اس میں ہمیشہ ایجاب ہوتا ہے عقد حمل۔ محمول کو جس عنوان سے تعبیر کرتے ہیں یہ بدلتا ہے کبھی ایجاب تو کبھی سلب ہوتی ہے۔

اس تمہید کے بعد ہم پوچھتے ہیں کہ یہ جو لیس ب ہے اس میں سلب محض ہے یا سلب ثابت ہے۔ اگر کہو کہ سلب ثابت ہے تو کبریٰ تو موجبہ ہے ایجاب صغریٰ شرط آگئی تم نے کہا تھا کہ سالبہ ہے۔ اور اگر سلب محض ہے تو پھر حد اوسط مکرر نہیں ہے کیوں کہ حد اوسط ہے کل ما لیس ب۔ اس میں نفی مفہوم کی جزء ہے حد اوسط کی۔ یہاں لیس جز نہیں ہے تو حد اوسط مکرر نہیں ہے

ترجمہ: اور وارد کیا گیا یہ الیس ب و کل ما لیس ب ج اور جواب یہ ہے کہ سلب من حیث ھو ھو یہ رفع محض ہے اور عقد وضع نتیجہ کبریٰ کے نہیں خالی ملاحظہ ثبوت سے لیس اگر تو ملاحظہ کرے تو اس کا نتیجہ صغریٰ کے لیس نہیں سلب بلکہ ایجاب سلب کا ہے اور اگر تو صغریٰ میں ثبوت کا لحاظ نہ کرے (اور سلب محض رکھے تو فرماتے ہیں) لیس نہیں اندراج۔ کیوں کہ ج کا ثبوت تو ان فردوں کے لیے ہے جن کے لیے لیس ب کا ثبوت ہے اور صغریٰ میں ا کے لیے لیس ب کا ثبوت تو نہیں ہے کہ ا لیس ب کا فرد بنے اور کل ما میں داخل ہو بلکہ ب کی اس سے سلب ہے لیس نہیں ہے اندراج۔ جب اندراج نہیں تو نتیجہ نہیں آئے گا۔

مسلم الثبوت ص ۱۲ سبق 1.

والثانیۃ ان یعلم حکم لکل افراد شئی الخ ماقبل بیان کیا کہ پانچ صورتیں ہیں شکل اول کا بیان آگیا اب ثانی کا بیان کرتے ہیں اور اس بیان کے نتیجہ میں شرطوں کی طرف بھی اشارہ کرے گا۔ پہلے فرمایا ان یعلم حکم لکل افراد شئی۔ یہ کبریٰ شروع کیا ہے پہلے ایسے جانا جائے کہ ایک شئی ہے اس کے ہر ہر فرد کا حکم جانا جائے شئی سے مراد

عہ ۱ محمول کا ثبوت ہر اس فرد کے لیے ہے جس کے لیے وصف عنوانی کا ثبوت ہے۔ اور محمول کا سلب ہر اس فرد سے ہے جس کے لیے وصف عنوانی کا ثبوت ہے۔

عہ ۲ کبریٰ میں دیکھو کل ما لیس ب ج ہے عقد وضع یہ ہے لیس ب کا ثبوت ہوگا اس میں ا کے لیے لیس ب کا ثبوت ہوگا اور ج کا ثبوت ہر اس فرد کے لیے ہے جس کے لیے لیس ب کا ثبوت ہے

عہ اس میں حد اوسط مکرر ہے یعنی یہ موجبہ معدولۃ یا سالبۃ المحمول ہے تو ایجاب صغریٰ آ گیا

یہاں حد اکبر ہے کیونکہ حد اوسط دونوں میں محمول ہے تو اس حکم جانا جاتا ہے حکم وہی محمول ہوتا ہے اور محمول کا یا ثبوت ہوتا ہے یا سلب ہوتی ہے اس لیے منطقیوں کا یہ علم آگیا کہ کبریٰ کلیہ ہوگا۔ حکم عام ہے لہذا ایجابی بھی ہو سکتا ہے اور سلبی بھی۔ شکل ثانی کا کبریٰ کلیہ ہوگا موجبہ بھی آ سکتا ہے اور سالبہ بھی۔ اس کے بعد آگے صغریٰ کا بیان کرتا ہے و مقابلہ للآخر اور اس حکم کا مقابل جانا جاتا ہے کہ وہ ثابت ہے آخر کے لیے اور آخر سے مراد یہاں حد اصغر ہے اب اگر کبریٰ ہو موجبہ تو مقابل اس حکم کا سالبہ ہوگا تو پھر صغریٰ سالبہ ہوگا۔ اور اگر کبریٰ ہے سالبہ تو اس کا مقابل ایجاب ہوگا تو وقت صغریٰ موجبہ ہوگا۔ مقابل کا حکم ہوگا حد اصغر کے لیے آگے عام ہے کہ ہر ہر فرد کے لیے ہوگا یا اس کے بعض فردوں کے لیے ہوگا۔ ایک تو یہ آگیا۔ کبریٰ کلیہ ہوگا موجبہ بھی آ سکتا ہے اور سالبہ بھی۔ صغریٰ اس کا مقابل ہوگا یعنی اگر کبریٰ موجبہ ہے تو صغریٰ سالبہ ہوگا، تو سالبہ کلیہ بھی آ سکتا ہے اور جزئیہ بھی۔

شکل ثانی کی شرائط: کلیۃ الکبریٰ۔ اختلاف المقدمتین فی الایجاب والسلب۔

ترجمہ: اور ثانیہ یہ کہ جانا جائے حکم واسطے ہر افراد شی کے۔ اب سمجھنا ہم مقابلے میں سالبہ رکھتے ہیں کبریٰ موجبہ کلیہ، صغریٰ سالبہ کلیہ بھی آ سکتا ہے اور جزئیہ بھی تو اب جب حد اوسط کا ثبوت ہوگا حد اکبر کے ہر ہر فرد کے لیے تو پھر صغریٰ میں حد اوسط کا ~~ثبوت~~ سلب ہے حد اصغر کے لیے سے تو پھر نتیجہ تو سالبہ آئے گا۔ فیعلم سلب ذلک الشی عن الآخر لذلک بتأمل۔ تو اس میں تأمل کرکے نتیجہ نکالے گا تأمل یہی ہے کہ ہم پہلے رکھ لیتے ہیں موجبہ کلیہ کبریٰ۔ اور صغریٰ سالبہ اور کلیہ رکھ لیں اب کبریٰ میں ثبوت ہوگا حد اوسط کا حد اکبر کے ہر ہر فرد کے لیے اور صغریٰ میں حد اوسط کی حد اصغر سے سلب ہے جب سلب ہر ہر فرد سے ہے تو نتیجہ بھی سالبہ آئے گا تو حد اکبر کی سلب ہوگا حد اصغر کے ہر ہر فرد سے کیونکہ اگر حد اکبر کا ثبوت کریں تو پھر حد اوسط کا حد اصغر کے لیے ثبوت ہوگا نہ کہ سلب۔ اب نتیجہ سالبہ آئے گا۔ اور اب اگر صغریٰ سالبہ جزئیہ ہو اور کبریٰ موجبہ کلیہ ہو تو کبریٰ میں حد اوسط کا ثبوت ہوگا حد اکبر کے ہر ہر فرد کے لیے اور حد اوسط کی سلب ہے حد اصغر کے بعض فردوں سے تو بھی نتیجہ سالبہ آئے گا۔

عموم مشروط باعتبار حکم کے ہے ۱۲

ی شی سے مراد ہے حد اکبر ہے یعنی حد اوسط کا ثبوت ہو گا حد اکبر کے ہر ہر فرد کے لیے ۱۲

جب ایک شئی کا ثبوت ہے دوسری شئی کے لیے اور پھر اسی شئی کی سلب ہو اور
شئی ہے تو اس کی سلب ہو گی اس شئی سے۔ کیونکہ اگر حدِ اکبر کا ثبوت
فرض ہیں تو پھر حدِ اوسط کا بھی ثبوت کرنا پڑے گا حدِ اصغر کے لیے حالانکہ
حدِ اوسط کی اس سے سلب کر چکے ہیں۔ اب اگر کبریٰ سالبہ کلیہ ہو تو
حدِ اوسط کی سلب ہو گی حدِ اکبر کے ہر ہر فرد سے اور صغریٰ موجبہ کلیہ بھی ہو
سکتا ہے اور جزئیہ بھی۔ پھر حدِ اوسط کا ثبوت ہے حدِ اصغر کے کل فردوں کے لیے
یا بعض فردوں کے لیے۔ تو پھر حدِ اکبر کی حدِ اصغر سے سلب ہو گی۔
اور اب اگر کبریٰ کلیہ نہ ہو تو جزئیہ رکھ لیتے ہیں تو حدِ اوسط کا ثبوت ہو گا
حدِ اکبر کے بعض فردوں کے لیے اور ادھر حدِ اوسط کی سلب ہے حدِ اصغر کے
بعض فردوں سے یا کل سے۔ تو نتیجہ ضروری نہیں ہے کہ سالبہ آئے
کیونکہ ہو سکتا ہے کہ کبریٰ میں جو حدِ اوسط کا ثبوت ہے بعض فردوں کے لیے
~~بعض فردوں کے لیے~~
وہ بعض فرد اور ہوں اور صغریٰ میں جو حدِ اوسط کی سلب ہے
بعض یا فردوں کے لیے وہ بعض اس میں داخل نہ ہوں تو پھر نتیجہ سالبہ نہیں آئے
گا یہ تامل ہے۔ اسی طرح اگر دونوں موجبے ہوں تو پھر بھی شکل نتیجہ نہیں
دے گی
ترجمہ: اور ثانیہ یہ ہے کہ جانا جائے حکم واسطے ہر افراد شئی کے اور مقابل حکم
کا جانا جائے واسطے دوسرے کے کل اس کے یا بعض اس کے ایسی منافی جائے
گی سلب اس کی دوسرے سے کلاً یا بعضاً سا کو تامل کے۔
وضاحت تامل یہ ہے کہ جو نتیجہ آگیا اس کو شکل اول کی طرف رد کرو۔ تامل یہ
ہو گا۔ تامل بدیہی خفی میں ہوتا ہے شکل اول کی طرف رد کرنے کے بعد دیکھو
ویسے ہی والا نتیجہ ہے جو شکل ثانی سے تھا تو سمجھو کہ صحیح ہے اگر وہ نتیجہ
نہ آئے تو سمجھو کہ نتیجہ صحیح نہیں ہے اب رد یہ ہو گی جن ضربوں میں
ایجاب صغریٰ کلیہ کبریٰ بھی ہو حدِ اوسط صغریٰ میں محمول ہے کبریٰ میں موضوع
اور کبریٰ کا عکس کریں گے۔ اور جب اسے عکس کریں گے تو کلیہ بھی رہے۔ تو سالبہ
کلیہ کا عکس بھی سالبہ کلیہ آتا ہے اور صغریٰ کی جانب موجبہ ہو گا آگے کام

یہ ہے کہ کلیہ ہو یا جزئیہ

وما فی المختصر ان لا انتاج الخ — مختصر الاصول فقہ میں ابن حاجب کی کتاب ہے
ان کا اس مسئلہ میں رد کرتے ہیں۔ انہوں نے فرمایا لا انتاج الا بالاول۔ انہوں
نے کہا چار شکلیں نہیں ہے بلکہ شکل تو شکل اول ہی ہے باقی شکلیں نتیجہ نہیں دیتی
کیونکہ ان کا نتیجہ لازم نہیں ہے اس لیے تو ہمیں اول کی طرف رد کرنا پڑتا ہے
لزوم لذاتہ یہی ہے نہیں ہذا شکل اول کے علاوہ اور کوئی شکل نتیجہ دیتی ہی نہیں
اس کا رد کرتے ہیں کہ یہ دعویٰ ہے بلا دلیل ہے کیونکہ لزوم لذاتہ کے
یہ بات منافی نہیں ہے کہ ہم نے شکل اول کی طرف رد کیا بلکہ منافی لزوم لذاتہ
کے یہ ہے کہ مقدمہ اجنبیہ کا دخل آجائے رد کرتے ہیں تو وہی موضوع
محمول ہوتے ہیں ان میں تو کوئی مقدمہ اجنبیہ آتا ہی نہیں۔ مقدمہ اجنبیہ
تو یہ ہوتا ہے اس کے موضوع محمول اور ہوں جو قیاس کے مقدموں میں
نہیں ہیں صرف رد کرنا لزوم لذاتہ کے منافی نہیں ہے اگر مقدمہ اجنبیہ نہ ہو
تو لزوم لذاتہ متعدد کو ہو سکتا ہے کہ اول کو بھی لازم ہوتے ثانی اور ثالث
کو بھی لازم ہو۔ حالانکہ اس وقت منافی ہے جب مقدمہ اجنبیہ کا بیچ
دخل آجائے وہ تو یہاں پر نہیں ہے۔ ثانی کو جب اول کی طرف رد کریں
تو کبریٰ کا عکس کریں۔ اشرف المقدمتین میں تو ثانی اول کو شریک
ہے صرف شکل ثانی کے کبریٰ میں حد اوسط محمول ہے اور شکل اول کے کبریٰ میں
موضوع ہے اس لیے کہا کہ اس کا عکس کریں باقی حد اصغر صغریٰ میں اور
حد اکبر کبریٰ میں رہے گی اور نتیجے کا بھی عکس نہیں کرنا پڑے گا

ترجمہ: اور وہ جو بیچ مختصر کے ہے یہ کہ نہیں انتاج مگر ساتھ اول کے
نہیں ادعاء ہے کیونکہ لزوم نہ واسطے مقدمہ اجنبیہ کے جائز ہے یہ کہ
ہو لزوم لذاتہ ساتھ متعدد کے۔

والدوران مع الاول لا ینافیہ اب منشاء غلطی بیان کرتے ہیں انہوں نے کہا کہ شکل
ثانی کے نتیجہ کی صحت یا عدم صحت معلوم کرنی ہو تو اول کی طرف رد کرتے ہیں اسی طرح
ثالث اور رابعہ بھی۔ تو باقی شکلیں شکل اول کے ارد گرد گھومتی رہتی ہے

عود لینا شکل اول کا فی ہے جب وہ نتیجہ دیتی ہے لزوم لذاتہ ہو

عہ اگر ملزوم لزاتہ ہوتا تو دوران اس کے منافی ہوتا اور تو اسی لیے کہا ہے لزوم لزاتہ نہیں ہے ۱۲

مراد ہے جب انہوں نے دیکھا کہ رد کیا جاتا ہے تو لزوم لذاتہ نہیں ہے تو غلطی لگی حالانکہ دوران لزوم کے منافی بھی نہیں ہے

ترجمہ: دوران سمیت اول کے نہیں منافی لزوم کے۔

دوران —

مسلم الثبوت ص ۱۲ سبق ۲۔

والثالثۃ اب یہاں سے تیسری صورت شکل کا بیان کرتے ہیں اس کے نتیجے میں شکل کی شرائط بھی بیان کریں گے۔ تیسری شکل میں حد اوسط موضوع ہوتی ہے اور حد اصغر حد اکبر موضوع ہوتی ہے دو امر ہیں ان کا ثبوت ہے تیسری چیز کے لیے یہ تیسری شئی جس کے لیے ثبوت ہے موضوع ہوگی اس سے مراد حد اوسط اور امرین سے مراد حد اصغر اکبر ہے صغرے میں حد اصغر اور کبرے میں حد اکبر ہے ایک تو یہ جانے اور ان دو میں سے ایک کلی ہے جب تم نے یہ جان لیا تو پھر ان دو امر کی ملاقی ہوگی۔ ملاقات ہوگی تیسری شئی میں۔ مثلاً ایک صغری ہے اور دوسرا کبری تو پہلے کبری میں حد اکبر کا ثبوت ہوگا حد اوسط کے ہر ہر فرد کے لیے اور صغرے میں حد اصغر کا ثبوت ہے حد اوسط کے ہر ہر فرد کے لیے۔ حد اکبر کا ثبوت ہے حد اوسط کے ہر ہر فرد کے لیے تو پھر حد اصغر کا ثبوت ہے حد اوسط کے ہر ہر فرد کے لیے تو یہ افراد بھی تو اسی کے ہیں کہ اس کے لیے حد اکبر کا ثبوت بھی ہے اور حد اصغر کا ثبوت بھی ہے۔ دو چیزیں جو تیسری چیز میں متحد ہوں آپس میں بھی ملاقی ہوتی ہیں۔ پہلے تو ہم نے دونوں کو کلیہ رکھا اور اگر ایک جزئیہ ہو تو پھر بھی ہو سکتا ہے تو پھر کبری میں حد اکبر کا ثبوت ہوگا حد اوسط کے ہر ہر فرد کے لیے اور صغری میں حد اصغر کا ثبوت ہوگا حد اوسط کے بعض افراد کے لیے۔ اس کا ثبوت بھی پہنچ گیا۔ نتیجہ ہمیشہ جزئیہ آئے گا کیونکہ منطق میں قواعد کلیہ ہوتے ہیں تو نتیجہ جزئیہ لازم ہوتا ہے۔ جزئیہ ہو بھی تو جزئیہ لازم ہے اور کلیہ ہو تو بھی جزئیہ اس کے اندر ہے کیونکہ ہر جگہ کلیہ نہیں آتا اس لیے جزئیہ لازم رہتا ہے

عہ ایک امر کا بھی ثبوت ہے دوسرے امر کا بھی ثبوت ہے ان میں سے ایک ثبوت کلی ہے پھر اس وقت نتیجہ کیا ہوگا یعنی ملاقات دونوں کی ۱۲

اب ہم نے کبریٰ کو کلیہ رکھا تو صغریٰ کو جزئیہ رکھا۔ حد اکبر کا ثبوت ہے حد اوسط کے ہر ہر فرد کے لیے۔ تو حد اصغر کا ثبوت ہے حد اوسط کے بعض فردوں کے لیے یہ جو بعض فرد حد اوسط کے ہیں حد اوسط کے کل فردوں میں داخل ہیں جب حد اکبر کا ثبوت ہے حد اوسط کے ہر ہر فرد کے لیے تو حد اصغر کا بعض کے لیے پھر بھی ملاقات ثابت ہو جائے گی۔ اور اگر صغریٰ کی جانب کلیہ ہو تو پھر حد اکبر کا ثبوت حد اوسط کے بعض فردوں کے لیے اور حد اصغر کا ثبوت حد اوسط کے ہر ہر فرد کے لیے، حد اکبر کا ثبوت جن بعض کے لیے ہے وہ بھی حد اوسط کے افراد ہی ہیں تو حد اصغر کا ہر ایک کے لیے ہے تو حد اصغر حد اکبر ملاقی ہوں گے۔ یہ تین نتیجے آئیں گے تو تینوں موجبہ جزئیہ ہوں گے۔ ایک صغریٰ کبریٰ دونوں موجبہ کلیہ۔ دوسرا کبریٰ موجبہ کلیہ صغریٰ موجبہ جزئیہ۔ تیسرا صغریٰ موجبہ کلیہ کبریٰ موجبہ جزئیہ۔ —— اس نے کہا ایک ثبوت کلی ہو اگر ایک بھی ثبوت کلی نہ ہو تو پھر اس کی یہی صورت ہے کہ صغریٰ کبریٰ دونوں موجبہ جزئیہ۔ کبریٰ میں حد اکبر کا ثبوت حد اوسط کے بعض فردوں کے لیے اور صغریٰ میں حد اصغر کا ثبوت حد اوسط کے بعض فردوں کے لیے تو ملاقات پھر لازم نہیں ہے کیوں کہ ہو سکتا ہے وہ بعض فرد اور ہوں جن کے لیے حد اکبر کا ثبوت ہے تو وہ بعض فرد اور ہوں جن کے لیے حد اصغر کا ثبوت ہے تو ملاقات لازم نہیں ہوگی اس لیے کہا ایک کلی ہو یا حد اکبر کا ہو یا حد اصغر کا ہو۔ صورت ثالثہ کے چھ نتیجے ہوتے ہیں تین موجبہ جزئیے اور تین سالبہ جزئیے موجبہ جزئی کا بیان آ چکا اب سالبہ جزئی کو بیان کرتا ہے

ترجمہ: صورت تیسری یہ کہ جانا جائے ثبوت اصغرین کا واسطے تیسرے کے اور اور ایک ان دو کا کلی ہے پس جانا جائے گا التقاء ان دو کا نتیجہ تیسرے کے

خارجی تقریر: لو نالالعقول حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف 23 سال کے عرصہ میں پوری دنیا کی کایا پلٹی۔ وہ صحابہ کرام تھے حضور سے فیض لیتے رہے تم نے بس یہ قصہ سمجھا ہوا ہے۔ یہ قصہ تھا اور بس، زمانہ چلا

گیا تو علم بھی چلا گیا۔ میرا مطلب یہ ہے کہ طالب علم استاذ کی مدد کرتے ہوتے ہیں اگر بندے ہوں ڈنگر نہ ہوں تو استاذ کی مدد کرتے ہیں۔ تم ڈنگر نما ہو۔ میرا مطلب کیا ہے استاذ سارا دن پڑھاتے، کوئی چھٹی کا وقت بھی ہوتا ہے، یا کوئی مسئلہ لکھنا ہے، یا کوئی فتوی لکھنا ہے یا مطالعہ کرنا ہے یا تھکان ہے یا اپنے گھر کے کوئی کام ہیں۔ کیا وہ کوئی نہیں؟ ہاں بتاؤ مجھے تمہارے گھروں کے کام ہیں ان بیرونی والوں سب کے گھروں کے کام ہیں کیا اس فقیر کے گھر کا کوئی کام نہیں سارا دن ادھر ہی یہ فقیر بیٹھا رہتا ہے۔ یہ میرا مطلب ہے۔ لہذا خود سمجھا کرو۔ میں اس سے زیادہ سمجھا نہیں کر سکتا ہے۔ جب بندہ تھک جاتا ہے تو تھوڑی دیر آرام کرتا ہے۔ یا اس وقت پتا چلے گا جب سر پر پڑے گی تو پتا چلے گا یہ ہوگا، نہ نیستی تے نہ قضا کیتی یہ ہوگا۔ مطلب یہ ہے کہ لوگوں کو سمجھانے کی ضرورت ہوتی ہے۔ ہماری عوام نہیں سمجھتی یہ جاہل مجہول ہوتے ہیں۔ عوام ہوتی ہے ان کو کیا پتا ہوتا ہے کہ مدرس کون ہوتا ہے تے عالم کون ہوتا ہے اس کے ساتھ کیا تعلق ہوتا ہے اور رکھنا چاہیے یہ سارے منافقین ہیں۔ یہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم بھی یہی رویہ رکھتے جو انہوں نے میرے ساتھ رویہ رکھا ہوا ہے۔ میں یہاں پر حضور کی شریعت کا کام کر رہا ہوں جو شریعت کا کام کرے بہت شریعت کا بہت بڑا نائب ہوتا ہے۔ جب نائب کے ساتھ ان کی یہ حالت ہے تو اصل کے ساتھ ان کی کیا حالت ہوگی۔ مثال پر سمجھیں کہ انسان مولوی صاحب کے ساتھ تعلق نہ رکھ کر اور رویہ نہ رکھ کر حضور کے ساتھ برابر کے تعلق دار ہیں آپ کے ساتھ ویسی عقیدت رکھتے ہیں یہ غلط بات ہے۔ یہاں نئے منظوری جائے گی تو مدینہ شریف میں منظوری ہوگی اوئے یہ مت سمجھو کہ ہم Through کے Automatic اور پھر ہم اسان فضول ہیں۔ بچہ اس طرح نہیں وفاداروں کی وفا پوری اور پکی ہوتی ہے۔ یہ حکومت کسی کو کوئی عہدہ دے تو اس کی قلم چل رہی ہوتی ہے اور جو اہل حکومت ہے اس کے عہدہ دار کی قلم کا کوئی اثر نہیں۔ یہ لوگ کہتے ہیں کہ ہمارے حقوق ہیں۔ اس فقیر کے اتنے حقوق ہیں سارے زندگی میری خدمت

عہدہ اللہ کا [illegible]
[illegible] رعایا کا [illegible]
۱۲۔۱۲۔

کریں ایک حق ادا نہیں کر سکتے ۔ سارے لوگ علاقہ پورا۔ یعنی اس چیز کو ظاہر
کرنا چاہیے تاکہ ان کو پتا چلے کہ کوئی ان کے (مولوی صاحبان) بھی حقوق ہیں
بنا جھگڑے تھی و نحن مجمع کوئی پروا نہیں ۔ لیکن تم سمجھا کرو لوگوں کو سمجھایا کرو ۔
کہ دیکھو یار سارا دن استاذ صاحب پڑھاتے ہیں تو وہ تمہاری خوشامد بھی
کرتے ۔ تو پھر کوئی اور ڈھونڈ لاؤ یہ فقیر ان میں سے نہیں ہے لیکن یہ
یاد رکھو وہاں مدینہ شریف میں مشغول ہو گی ۔ ہر زمانے میں ایسا ہی
ہوتا ہے ۔ یہ نہیں کہ آسمان پر اڑ رہا ہے اور یہ آ گیا ہے چودہ سو سے آج
اگر تم نے دین کی خدمت نہ کی تو پھر کب کرو گے ۔ اللہ تعالیٰ نے ساری
مخلوق کو وقت دیا ہے کیا ہم محروم ہیں ۔ نہیں ہمارا ایک وقت موجود ہے
حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے اوقات میں جو صحابہ کرام تھے ۔ ہمارے لیے
ان کے ساتھ لاحق ہونے کے لیے ، ان کے گروہ میں داخل ہونے کے لیے ،
اللہ تعالیٰ نے ہمیں بھی موقع دیا ہے ۔ اگر ہم نے حضور کی شان کے
شریعت ، حضور کی امت کے علماء کے خادم من سعی فی طاعۃ اللہ فی سبیل
اللہ ۔ ان کے ساتھ طریقہ ہمارا وہ منافقانہ ۔ تو آج بھی منافقت کی رسید
ملے گی ۔ لہذا میں جب فارغ ہو جاؤں اس کے بعد کھانے کے لیے کوئی چیز
ہونی چاہیے تو اس وقت کوئی راحت کی بات ہونی چاہیے تاکہ میرا
ذہن فراحت پکڑے ، کوئی خوشی کی بات ہونی چاہیے کوئی ایسے اسباب
پیدا ہونے چاہیے جسے میں دیکھوں تو میرا دل خوش ہو جائے یہ
ہے آسانی ۔ اس طرح نہیں کہ جس طرح لوگوں نے رویہ رکھا ہوا ہے تم سمجھو بس
اسی طرح ہوتا ہے ۔ ایک بندے کی تیمارداری اچھی ہو اسے بھی عمر ملتی ہے نہیں تو
بندے گھس دیندا ہے ۔ استاذ مولانا عبدالحق صاحب کو اللہ تعالیٰ نے اچھی عمر دی ہے میں
سمجھتا ہوں کہ اس کی تیمارداری اچھی ہو رہی ہے بیٹے ہیں فرمانبردار ہیں ۔ اللہ
تعالیٰ انہیں شفا دے ۔ چلو جی ۔ ایک ۔ یہ سمجھنا کہ ایک امر کا ثبوت دوسرے
کے لیے یعنی دو امر میں سے ایک اس کا تو دوسرے کے لیے ثبوت ہے لیکن دوسرے
کا ثبوت اس دوسرے کے لیے نہیں ہے ۔ پہلے جو امر تھے جو دونوں کا ثبوت تھا

اب یہ کہ ایک کا ثبوت ہے اور دوسرا کا انتفاء ہے لذلك : اس کا معنی یہ ہے کہ ایک کلی ہو تو اس سے پھر علم آئے عدم التقاء صافیہ یعنی پھر ملاقات نہیں ہوگی حد اصغر حد اکبر کی۔ مثلاً ایک ہے ثبوت امر لہ اس کو سمجھو لو مع عدم ثبوت الاخر یہ معیت ہے مطلب یہ ہے ثبوت امر لہ صغرے کا کیا ہے کہ صغری میں حد اصغر ہوتی ہے اس کا تو ثبوت ہے حد اوسط کے لیے بعض فردوں سے اور حد اکبر کی سلب ہے حد اوسط سے ہر ہر فرد سے۔ ایک کلی ہوتا ہے۔ جب حد اکبر کی سلب ہے حد اوسط کے ہر ہر فرد سے اور صغری میں حد اصغر کا ثبوت ہے حد اوسط کے لیے پھر حد اصغر کی حد اکبر کے ساتھ ملاقات نہیں ہوگی اور اگر ملاقات ہوتی پھر حد اکبر کی سلب ہر ہر فرد سے نہیں ہوگی اور ہم تو کہہ چکے ہیں کہ ہر ہر فرد سے سلب ہے۔ مثلاً جب ہم صغری میں موجبہ جزئیہ رکھتے ہیں کہ حد اصغر کا ثبوت ہے حد اوسط کے لیے اور کبری سالبہ ہے کہ حد اکبر کی سلب ہے حد اوسط کے ہر ہر فرد سے۔ تو جب کبری میں حد اکبر کی حد اوسط سے سلب ہے تو جس کے لیے کا حد اوسط کے لیے ثبوت ہے اس سے بھی حد اکبر کی سلب ہو جائے گی۔ اب ہم صغری میں موجبہ کلیہ اور کبری میں سالبہ جزئیہ۔ حد اصغر کا تو ثبوت ہے حد اوسط کے ہر ہر فرد کے لیے اور حد اکبر کی سلب ہے حد اوسط کے بعض فردوں سے۔ جب حد اصغر کا ثبوت حد اوسط کے ہر ہر فرد کے لیے ہے اور دوسری طرف بعض فردوں سے سلب ہے تو ملاقات نہیں ہوگی اس لیے کہ وہ موجبہ کلیہ ہے اور یہ سالبہ جزئیہ ہے آپس میں نقیضین ہیں

ترجمہ: یا ثبوت ایک امر کا واسطے تیسرے کے ساتھ عدم ثبوت آخر کے واسطے اس ثالث کے لذلك یعنی احدھما کلی یہ معنی ہے پس جانا جائے گا عدم التقاء ان دو کا بیچ اس کے (ثالث کے) (اب نتیجہ نکالا ہے) پس نہیں ہوگا لازم مگر جزئی موجبہ (پہلی صورت میں) یا سالبہ جزئیہ (دوسری صورت میں)

مسلم الثبوت ص ۱۲ سبق ۳

والرابعة ان یثبت الملازمة: ماتن بیان فرمایا کہ کل پانچ صورتیں ہیں اور یہ چوتھی صورت ہے یہ کہ پہلے دو چیزوں کے درمیان ملازم ثابت کیا جائے۔ ہر ایک لازم اور ہر ایک ملزوم ہو تو اسے تلازم کہا جاتا ہے۔ دو امرین کے

ملازم ہونا چاہیے۔ ملازمہ یہ ہے کہ ایک ملزوم ہے اور دوسرا اس کو لازم ہے۔
پھر اس کے بعد نتیجہ آئے گا وضع مقدم وضع تالی اور رفع مقدم رفع تالی نتیجہ آئے
گا۔ دیکھیں گے کہ وضع مقدم سے وضع تالی نتیجہ آتا ہے تو پھر ان میں ملازمہ ہوگا کیوں
کہ مقدم ملزوم ہوتا ہے اور تالی اس کو لازم ہوتا ہے لازم اور ملزوم کا قاعدہ ہے۔
ملزوم کے وجود سے لازم کا وجود اور ملزوم کی نفی سے لازم کی نفی نہیں ہوتی اور لازم
بالعکس ہے لازم کے وجود سے ملزوم کا وجود ضروری نہیں ہے لازم کی نفی سے
ملزوم کی نفی ہو جاتی ہے انہی دو قاعدوں کے لاید نتیجہ ہوگا۔ ملازمہ تو ثابت ہوگیا
کہ مقدم ملزوم ہے تالی اس کو لازم ہے اب وضع مقدم یہ وجود ملزوم ہے تو جب
ملزوم پایا گیا لازم بھی پایا جائے گا اور اب دلیل دیتا ہے کہ اگر وضع مقدم کریں وضع تالی
نتیجہ نہیں آیا تو پھر لزوم ہے ہی نہیں کہ ملزوم پایا گیا اور لازم ہے ہی نہیں
ملزوم تو وہی ہوتا ہے کہ اس کا لازم ہو پھر یہ ہوگا کہ یہ لازم نہیں ہے۔ اور اس کا
عکس وہ نتیجہ نہیں دیتا عکس کیا ہوگا؟ وضع تالی وضع مقدم نتیجہ نہیں دیتا۔ اس پر
دلیل یہی کیوں کہ ملزوم ہوتا ہے خاص اور تالی لازم ہوتا ہے عام۔ خاص عام
والا اور ملزوم لازم والا قاعدہ ایک ہی ہے خاص کے وجود سے عام کا وجود آجاتا
ہے خاص کی نفی سے عام کی نفی نہیں ہوتی۔ لیکن عام کے وجود سے خاص کا وجود ضروری
نہیں ہے لیکن عام کی نفی سے خاص کی نفی ضروری ہوتی ہے۔ ہم نے کہا کہ
وضع تالی وضع مقدم کا نتیجہ نہیں دیتی کیوں کہ ہو سکتا ہے کہ تالی عام ہو
تو عام کے وجود سے خاص کا وجود ضروری نہیں ہوتا۔ جیسے حیوان عام ہے
اس کے وجود سے انسان کا وجود ضروری نہیں ہے۔ باقی رفع بالعکس[عنہ] ہے
رفع تالی رفع مقدم کا نتیجہ دے گی کیوں کہ تالی ہوتا ہے لازم اور عام۔ لازم
عام کی نفی سے ملزوم اور اخص کی نفی ہو جاتی ہے اور رفع مقدم رفع تالی
کا نتیجہ نہیں دے گا۔ دلیل وہی ہوگی رفع تالی کیوں نتیجہ دے گی اس لیے کہ تالی
ہوتا ہے عام تو عام کے انتفاء سے خاص منتفی ہو جاتا ہے لیکن خاص کے
انتفاء سے عام کا انتفاء ضروری نہیں ہوتا دوسرے لفظوں میں مقدم کے رفع
سے رفع تالی ضروری نہیں ہوتا کہ الرفع بالعکس ہوگیا۔ جیسے

عنہ یعنی بالعکس کا عکس (رفع تالی) یعنی وضع مقدم کا نتیجہ ... رفع تالی کا عکس ... رفع تالی رفع مقدم کا نتیجہ دیتا ہے ... نافع

ان کانت الشمس طالعۃ فالنھار موجود۔ پہلے طلوع شمس اور وجود نھار میں ملازمہ ثابت کیا۔ کہ یہ تقدیر اور یہ وقت جو شمس طلوع کرے تو نھار موجود ہوگا۔ طلوع شمس کو وجود نھار لازم ہے اب ہم وضع مقدم کریں لکن الشمس طالعۃ فالنھار موجود یہ وضع تالی ہے کیوں کہ اگر وضع مقدم کریں سے وضع تالی نتیجہ نہ ہو تو پھر لازم آئے گا کہ ملزوم پایا گیا ہے لازم ہے ہی نہیں۔ حالانکہ ملزوم وہی ہوتا ہے جس کا لازم ہو پھر تو ملازمہ ہی نہیں ہوگا۔ دوسرا یہ ہے کہ وضع تالی وضع مقدم کا نتیجہ نہیں دیتی کیوں کہ ہو سکتا ہے کہ ملزوم ہے خاص تے لازم ہے عام۔ عام کے وجود سے خاص کا وجود ضروری نہیں ہوتا ہے۔ اس لیے وضع تالی وضع مقدم کا نتیجہ نہیں دے گی۔ کسی خاص مادہ میں جہاں تساوی ہو جائے وضع تالی وضع مقدم کا نتیجہ دیتی ہے لیکن قاعدہ یہ ہے کہ وضع تالی وضع مقدم کا نتیجہ نہیں دیتی۔ اسی طرح رفع تالی رفع مقدم کا نتیجہ دیتی ہے اور رفع مقدم رفع تالی کا نتیجہ نہیں دیتا۔ حاصل یہ ہوا کہ ایک نتیجہ وضع کا ہوگا کہ وضع مقدم وضع تالی کا نتیجہ دیتا ہے اور دوسرا نتیجہ رفع کا ہوگا کہ رفع تالی رفع مقدم کا نتیجہ دیتی ہے۔ مرزا قادیانی نے حدیث پاک سے ایک دلیل بنائی۔ حدیث پاک میں ہے لو کان ابراھیم حیًا لکان نبیًا۔ اگر ابراھیم رضی اللہ تعالی عنہ حضور کے صاحبزادے زندہ ہوتے تو نبی ہوتے۔ اس نے کہا زندہ ہونا تو ممکن تھا لہذا جو نبی جو نہیں ہوئے اس لیے کہ زندہ نہیں رہے۔ یہ اس نے دلیل بنائی۔ اب مرزائی بھی ہیں اور مرزائی کتابیں بھی لکھی ہوئی ہیں۔ تو جب وہ دیکھیں گے کہ مسلمان ان دلائل، باتوں سے عاری ہو گئے ہیں تو وہ سوال کریں گے۔ اس نے رفع مقدم کیا کہ چونکہ زندہ نہیں رہے اس لیے نبی نہیں ہوئے۔ ہم اس کے جواب میں کہیں گے کہ یہ رفع مقدم ہے اور رفع مقدم نتیجہ نہیں دیتا۔ اس نے جواب دیا۔ کہ رفع مقدم اس جگہ نتیجہ نہیں دیتا جہاں پر مقدم تالی کے درمیان عام خاص کی نسبت ہو اگر تساوی ہو تو پھر ایک کی نفی سے دوسرے کی نفی آ جائے گی۔ لہذا اس نے کہا کہ حیات ابراھیم اور نبوت ابراھیم میں تساوی ہے۔ ہم نے اس کا جواب دیا کہ حیات ابراھیم اور نبوت میں تساوی نہیں ہے۔ بچپن میں ابراھیم

عــه جائز الکی یا لکل ان قواعد کلیہ د

رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حیات ہے لیکن نبوت نہیں تھی۔ شادی تو یہ ہوتی ہے ایک پایا
جائے تو دوسرا بھی پایا جائے۔ پیدا ہوئے تو وجود ابراہیمؑ کا آ گیا لیکن نبوت نہیں
ہے تو ان میں شادی نہیں ہے۔ ہاں ہمارا دعویٰ یہ ہوگی اگر ابراہیم زندہ
ہوتے تو نبی ہوتے لیکن نبی نہیں ہوئے تھے کیونکہ حضور نبی کریم خاتم النبیین ہیں
اس لیے زندہ بھی نہیں رہے۔ رفع تالی رفع مقدم کا نتیجہ دیتا ہے۔ ایک تو
یہ ہے۔ دوسرا ... مرزائی اب بھی یہی بات کہتے ہیں کہ فلاں افسر مرزائی ہے
فلاں جنرل۔ اس قسم کی باتیں لوگ کہتے رہتے ہیں۔ وہ قادیانی اس لیے نہیں ہے کہ
انہوں نے حق تلاش کر لیا ہے۔ گمراہی زیادہ ہے دنیا میں۔ دین سے اتنی
دلچسپی نہیں ہے ایمان سے اتنی وابستگی نہیں ہے۔ اسلام سے اتنی وابستگی نہیں
ہے بس دنیاوی چیزیں ہیں اور مفادات ہیں وقالوا ما ھی الا حیاتنا الدنیا نموت
ونحیی وما یھلکنا الا الدھر۔ یہ نہیں ہے کہ انہوں نے کوئی تحقیق کر لی ہے۔ اور مرزائیت
کو حق پا لیا ہے بلکہ اس لیے کہ اس سے ڈالر ملتے ہیں مراعات ملتی ہیں۔ امریکہ
برطانیہ ایسے لوگوں کو۔ ان بچوں کو تعلیم آمد و رفت پیسے۔ اس لیے یہ لوگ پناہ وہاں
لیتے ہیں۔ ان کے ترجمان، ان کی عورتیں وہاں ہوتی ہیں۔ ان کے متعلق جو حکم تھا
اسے پورا نہیں لگایا گیا۔ حکم پورا یہی تھا کہ ان سب کو گرفتار کر لیا جاتا
تین دن کی مہلت دی جاتی ان کے شبہات دور کر کے مسلمان ہو جاتے ہیں
اور جو انکار کرتے ان کو قتل کر دیا جاتا۔ بس یہ فتنہ ختم ہو جاتا۔ یہ سب سے
خبیث ترین فتنہ ہے دھیان کرنا۔ ان مشکل مولویوں کی طرح نہ ہو جانا
مشکل مولوی کون سے؟ بس ٹھیک ہے گزارا کرو۔ جو نبوت کا دعویٰ کرے اور دوسرے
اس کے ماننے والے ہوں ان کے لیے حشر وہی ہے جو صدیق اکبرؓ نے کیا تھا۔
حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میرے بعد جھوٹے تیس مدعیان نبوت
آئیں گے۔ ہر ایک یہی کہے گا کہ میں اللہ تعالیٰ کا نبی ہوں۔ آپ نے فرمایا
خبردار سنو میرے بعد کوئی نبی نہیں ہے۔ دجال کذاب ہوں گے۔ دجال کذاب
جو جو نے ماضی میں نبوت کا دعویٰ کیا اس کا ماننے والا کوئی ایک دکھا سکتے ہو
تو پھر انہوں نے کون سا کمال کیا۔ یہ فتنے چھوڑے اور فتنے کو استحکام دیا

علاوہ دین سے اتنی دلچسپی نہیں ایمان سے اتنی وابستگی نہیں اسلام سے اتنی دلچسپی نہیں ہے۔

[illegible] ۱۹۷۴

رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حیات ہے لیکن نبوت نہیں تھی۔ شادی تو یہ ہوتی ہے ایک جایا جائے تو دوسرا بھی پیدا ہو جائے۔ پیدا ہوتے تو وجود ابراہیم کا آ گیا لیکن نبوت نہیں ہے تو ان میں تساوی نہیں ہے۔ ہاں ہمارا دلیل یہ ہوگی اگر ابراہیم زندہ ہوتے تو نبی ہوتے لیکن نبی نہیں ہونے تھے کیونکہ حضور نبی کریم خاتم النبیین ہیں اس لیے زندہ بھی نہیں رہے۔ رفع تالی رفع مقدم کا نتیجہ دیتا ہے۔ ایک تو یہ ہے۔ دوسرا ـــ مرزائی اب بھی ہیں بہت کہتے ہیں کہ فلاں افسر مرزائی ہے فلاں جنرل۔ اس قسم کی باتیں لوگ کہتے رہتے ہیں۔ وہ قادیانی اس لیے نہیں ہے کہ انہوں نے حق تلاش کر لیا ہے۔ گمراہی زیادہ ہے دنیا میں۔ دین سے اتنی[عہ] دلچسپی نہیں ہے ایمان سے اتنی وابستگی نہیں ہے۔ اسلام سے اتنی وابستگی نہیں ہے بس دنیاوی چیزیں ہیں اور مفادات ہیں وقالوا ما ھی الا حیاتنا الدنیا نموت ونحیی وما یھلکنا الا الدھر۔ یہ نہیں ہے کہ انہوں نے کوئی تحقیق کر لی ہے۔ اور مرزائیت کو حق پا لیا ہے کہ اس لیے کہ اس سے ڈالر ملتے ہیں مراعات ملتی ہیں۔ امریکہ برطانیہ ایسے لوگوں کو۔ ان بچوں کو تعلیم آمد و رفت پیسے۔ اس لیے یہ لوگ پناہ وہاں لیتے ہیں۔ ان کے ترجمان، ان کی عورتیں وہاں ہوتی ہیں۔ ان کے متعلق جو حکم تھا اسے پورا نہیں لگایا گیا۔ حکم پورا یہی تھا کہ ان سب کو گرفتار کر لیا جاتا تین دن کی مہلت دی جاتی ان کے شبہات دور کرتے مسلمان ہو جاتے ہیں اور جو انکار کرتے ان کو قتل کر دیا جاتا۔ بس یہ فتنہ ختم ہو جاتا۔ یہ سب سے خبیث ترین فتنہ ہے دھیان کرنا۔ ان مشکل مولویوں کی طرح نہ ہو جانا مشکل مولوی کونسے؟ بس ٹھیک ہے گزارا کرو۔ جو نبوت کا دعوی کرے اور دوسرے اس کے ماننے والے ہوں ان کے لیے حشر وہی ہے جو صدیق اکبر نے کیا تھا۔ حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میرے بعد جھوٹے تیس[عہ] مدعیان نبوت آئیں گے۔ ہر ایک یہی کہے گا کہ میں اللہ تعالیٰ کا نبی ہوں۔ آپ نے فرمایا خبردار سنو میرے بعد کوئی نبی نہیں ہے۔ دجال کذاب ہوں گے۔ دجال کذاب جو جس نے ماضی میں نبوت کا دعوی کیا اس کا ماننے والا کوئی ایک دکھا سکتے ہو تو بعد انہوں نے کون سا کمال کیا۔ یہ فتنے چھوڑے۔ اور فتنے کو استحکام دیا

عہ دین سے اتنی وابستگی نہیں ہے ایمان سے اتنی دلچسپی نہیں ہے اسلام سے اتنی دلچسپی نہیں ہے۔ ۱۲

عہ قریب من ثلثین ۱۲ ثلاثون کذابون دجالون کلھم یزعم انہ نبی ۱۲

اقلیت قرار دے گئے۔ اور پڑھ رہے ہیں۔ ہمارے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت
کے دور میں ایک جھوٹے نبی اور اس کے نام لیوا موجود ہوں یہ کیسے ہو سکتا
ہے۔ قیامت تک حضور کی نبوت کا دور ہے۔ آپ کے دور میں ایک اور
نبی کا نام لیں ہو اور ایک اور نبی کے ماننے والے بھی ہوں یہ ہو سکتا ہے
مسلمانوں کو چلو بھر پانی میں مر جانا چاہیے پھر ٹکریل آئے انہوں نے کہا
کہ یہ کافر ہیں مرتد ہیں۔ مزید ان کو استحکام دے گیا۔ بالکل یہ لوگ گمراہ
ہیں۔ قادیانی رعایت کے مستحق نہیں ہیں۔ یہ بہت بڑا مسئلہ ہے آج تک
پہلے مدعیان نبوت کا ایک نام لیوا نہیں ہے لیکن مرزائی فتنہ کو بنیاد دی
گئی کہ اسے برقرار رکھا۔ مسلمان بھی رہ رہے ہیں اور وہ بھی رہ رہے ہیں۔ تو
کہاں ہی رہتے ہیں یہ عبرت کا مقام ہے۔ وہ بھی مساجد بنواتے ہیں
اور اپنے حقوق طلب کرتے ہیں۔ بین الاقوامی حقوق کی تنظیمیں
آواز اٹھاتی ہیں۔ ان کو حقوق دیے جائیں۔ وہ مساجد، جمعہ، قرآن شریف
سارے کام ہو سکتے ہیں۔ ما کان المشرکین ان یعمر مساجد اللہ۔ ان کا
کام ہی نہیں ہے حق ہی نہیں ہے۔ شاہدین علی انفسہم بالکفر یعنی آپ
اپنے کفر کی گواہی بھی دے رہے ہیں تو پھر مساجد بھی ہوں اور جمعہ وغیرہ
بھی۔ کوئی حقیقت نہیں ہے جو آج کل مصلح بن ہوتے ہیں۔ بس
حلوستوں سے ہٹ کر کام کرو۔ ایک نوالہ کھانا حکومت کا میرا خیال
ہے ایمان مسخ ہوتا ہے۔ میں زیادہ بڑی بات کر گیا یعنی میرا مطلب یہ
ہے کہ ایمان میں فرق پڑتا ہے۔ وہ ویسی باتیں کہتے ہیں۔
ان کا حکم کافر مرتدین۔ ان کا حکم وہی ہے کیونکہ ان کا فتنہ اسلام
کے ضرر میں اشد ہے۔ اسلام کو ھدم کرنے کے مترادف ہے۔ امام
ابن عابدین شامی نے جو ذکر کیا اس کو پڑھو۔ یعنی یہ ایسے کفار ہیں
جو مرتدین ہیں۔ بعض نے ان کو مرتدین میں شمار کیا جیسے ہمارے امام ابو حنیفہ
اور بعض نے ان کو کفار جو زندیق ہیں اس میں داخل کیا کہ ان کی توبہ
بھی قبول نہیں ہے بس قتل کرو۔ یہ مبنی ہے کتابوں میں۔

کراچی کے نوابے کھاکر صحیح مسئلہ بتانا آسان کام نہیں ہے۔ کتابیں لکھ رہے ہیں جاہل مجھلا ہم دین کی خدمت کر رہے ہیں اور یہ زعم رکھتے ہیں کہ ہم دین کی خدمت کر رہے ہیں۔ کم از کم اس دور میں علما دین کو تو بیان کریں۔ اگر حکومتیں وہ مانیں ہیں تو علما تو دین کو بیان کریں۔ کیا منہ دکھائیں گے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو۔ ہمارے دور میں ایک جھوٹے نبی کا نام بھی لیا جا رہا ہے اور اس کے ماننے والے بھی روئے زمین پر موجود ہیں۔ ماضی میں مسیلمہ کذاب اور اسود عنسی وغیرہ جو جھوٹے مدعیان نبوت گزرے ہیں ان کا نام سوا کوئی ایک تو دکھاؤ۔ ان لوگوں نے جہاد کر کے اس فتنہ کو مٹایا۔ یہ قیامت کے دن کیا جواب دیں گے یہود و نصاریٰ کو خود شرع پاک نے ذمی قرار دیا۔ لیکن مرتدین کو ذمی نہیں قرار دیا گیا۔ ان کے متعلق یہی ہے کہ یا توبہ کریں یا تلوار۔ کہ ذمی جزیہ دیں گے اور حقیر حال میں ہوں گے۔ آج کل ان کی تحقیر تو نہیں ہو رہی۔ اسلام کا حکم تو یہی ہے۔ ایک تو یہ لوگ ہوگئے۔

قرآن مجید میں ہے
حتی یعطوا الجزیۃ
وھم صاغرون ۱۲
الآیۃ

دوسرے دیوبندی وہابی: حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو اللہ تعالیٰ نے علم غیب عطا فرمایا ہے لیکن جب بھی حضور کی طرف علم غیب کی نسبت ہو تو اس کے ساتھ عطا کا لفظ ضروری ہے ہمارے علما نے اسی طرح فرمایا ہے۔ یعنی علم غیب بعطائے الٰہی جانتے ہیں۔ اور باقی اس طرح نسبت کرنا کہ حضور علم غیب جانتے ہیں اس طرح کی نسبت سے ہمارے علما نے منع فرمایا ہے۔ اس لیے کہ علم غیب کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف ہے۔ علم غیب ذاتی کی۔ ہمارا مذہب یہ ہے کہ علم غیب کا وہم بھی نہ ہو۔ یہی یہ اعلیٰحضرت کا مذہب ہے۔ اعلیٰحضرت نے لکھا ہے کہ عطا کا لفظ ضروری ہے۔ ایک چیز ہے قرآن مجید میں اس کا اثبات ہے عالم الغیب فلا یظہر علی غیبہ احدا الا من ارتضی من رسول۔۔ ما کان اللہ ~~لیطلعکم~~ لیطلعکم علی الغیب ولکن اللہ یجتبی من رسلہ من یشاء۔ آپ کے لیے علم غیب کا اثبات بھی ہو رہا ہے آپ سے علم غیب کی نفی بھی ہو رہی ہے۔ اعلیٰ حضرت نے دولۃ مکیہ لکھی یہ بہترین کتاب ہے پڑھنے کے لائق ہے۔ اثبات بھی حق ہے اور نفی

بھی حق ہے۔ اثبات کا محل بھی ہے اور نفی کا محل بھی ہے۔ اثبات ہے اللہ تعالیٰ کی عطا سے اور نفی ہے ذاتی کی۔ اثبات علم عطائی کا ہے اور نفی ذاتی کی ہے۔ بس یہی چیز ہے۔ قطعاً خطرہ ہے کہ حضور سے مطلقاً علم غیب کی نفی کفر ہو۔ قرآن مجید کی آیات ہیں۔ اس علم غیب کی نفی کرے کفر ہو جاتا ہے یعنی تاویلیں کرتے ہیں۔ اس مسئلہ میں ہم تکفیر تو نہیں کرتے لیکن کفر ہو جاتا ہے کہ تکفیر اور ہوتی ہے تو کفر اور ہوتا ہے۔ یہ لوگ قرآن مجید میں دلیل بناتے ہیں لو کنت اعلم الغیب لاستکثرت من الخیر۔ اگر میں علم غیب جانتا ہوتا تو خیر کثیر جمع کر لیتا۔ جب بھی بات ہو تو کم از کم تم اتنا پوچھ سکتے ہو کہ مولانا دلیل پیش کر رہے ہو تو اس کو بطور استدلال ثابت کرنا ہوگا۔ کیوں جہاں بھی ہمارے علما ایک دعویٰ کرتے ہیں اور اس پر دلیل دیتے ہیں اس کا طرز استدلال بیان کرتے ہیں وجہ الاستدلال تم بھی اس کا وجہ الاستدلال بیان کریں۔ وجہ الاستدلال کا معنی یہ ہے کہ اس دعویٰ کو دلیل سے مدلل کرکے اس کا نتیجہ لائیں۔ اور دلیل کم از کم دو مقدمے ہوتے ہیں۔ ہم کہہ سکتے ہیں کہ لو کنت اعلم الغیب آلایۃ ایک مقدمہ ہے۔ شرطیہ ہے علم غیب اور استکثار خیر میں ملازمہ ہے۔ جب یہ ایک مقدمہ ہے تو دوسرا مقدمہ تو ساتھ ملائیں گے کیوں جو ایک مقدمہ تو دلیل نہیں ہوتا۔ جب طرز استدلال ہو وہ شرعی عقائد میں ایک بات ہے۔ تو طرز استدلال میں نحوی طریقہ جاری نہیں ہوتا۔ ایک نحوی طریقہ ہے کہ لو دو جملوں پر داخل ہوتا ہے اگر دونوں مثبت ہوں تو دونوں کو نفی کر دیتا ہے اور اگر منفی ہوں تو دونوں کو مثبت کرتا ہے اگر ایک مثبت ہے لیکن دوسرا منفی تو مثبت کو منفی اور منفی کو مثبت کرتا ہے۔ لہٰذا جب استدلال میں آئے گا تو طریق استدلال چلے۔ اگر میں علم غیب جانتا ہوتا تو میں خیر کثیر جمع کر لیتا۔ اور اگر میں کہوں کہ اگر میرے پاس پیسے ہوتے تو میں جمع کر لیتا۔ اب آگے پتہ نہیں ہے کہ کیا ہوا حضرت صاحب اس کے ساتھ دوسرا مقدمہ ملانا ہوگا۔ یہ شرطیہ متصلہ ہے تو اب نتیجہ بناؤ۔ وضع مقدم وضع تالی نتیجہ آئے گا۔ اور رفع تالی رفع مقدم نتیجہ آئے گا۔ اب اگر وہ رفع مقدم کریں قادیانی کی طرز پر

عموماً ہوتا ۱۲

کو کسی کو کافر قرار دینا ہے اور بات ہے ۱۲

لیکن میں غیب نہیں جانتا یہ تو رفع مقدم ہے کیا رفع مقدم نتیجہ دیتا ہے؟ اور اگر
نتیجہ دے بھی تو پھر آگے نتیجہ کیا آئے ذرا اس کو بھی تو دیکھ لیں اور ذہن
میں رکھیں۔ لیکن میں غیب نہیں جانتا لہذا خیر کثیر جمع نہیں کی۔ یہ نتیجہ آیا
کیا دعوی یہ ہے کہ خیر کثیر جمع نہیں کی ہے۔ نتیجہ تو پہلے دعوی ہوتا ہے اور دلیل
کے بعد نتیجہ آتا ہے۔ اچھا یہ تو بتاؤ کہ حضور نے خیر کثیر جمع کی ہے کہ نہیں؟
یہ نتیجہ تو قرآن کے خلاف ہوگا۔ اس لیے کہ حضور نے تو خیر کثیر کو جمع کیا ہے
قرآن مجید میں ہے انا اعطینٰک الکوثر۔ کوثر کا معنی ہے خیر کثیر۔ اللہ تعالیٰ
کی فرمان ہے کہ ہم نے اتنا۔ وحدہ لاشریک ہے اپنے آپ کو متکلم مع الغیر کے صیغے
پر جمع کر کے فرماتا ہے۔ جیسا کہ علم معانی میں ہے تم دیکھو کہ کون ہے جو عطا
فرما رہا ہے۔ اعطینٰک۔ ماضی کے صیغہ کے ساتھ۔ خیر کثیر تو دی گئی ہے
تم کیسے نتیجہ نکالتے ہو کہ خیر کثیر جمع نہیں کی۔ تو رفع مقدم ایک تو قاعدہ
کے خلاف ہے اور دوسرا رفع مقدم کر سکتے ہی نہیں سکتے اس لیے کہ یہ
نتیجہ قرآن کے خلاف ہے۔ اب رفع تالی کریں گے۔ رفع تالی قاعدہ
کے تو مطابق ہے لیکن رفع تالی قرآن کے خلاف ہے اور ان کو رفع
تالی پر بھی دلیل جیسے دینی ہوگی۔ رفع تالی کیا لیکن میں نے خیر کثیر جمع نہیں
کی لہذا غیب نہیں جانتا رفع مقدم آ جائے گا۔ لیکن رفع تالی قرآن کے
موافق ہے یا مخالف ہے۔ تو کیسے رفع تالی کر سکو گے۔ تو تم نہ رفع مقدم
کر سکتے ہو اور نہ رفع تالی کر سکتے ہو۔ تم دلیل کیسے چلاؤ گے۔ کہاں ہم
دلیل بنا سکتے ہیں۔ وضع مقدم کرے۔ لیکن میں اللہ تعالیٰ کی عطا سے
غیب جانتا ہوں لہذا خیر کثیر بھی جمع کیا ہے۔ اور وضع مقدم پر
ہمارے پاس دلائل بھی ہیں قرآن مجید میں ہے فلا یظہر علی غیبہ احدا
الا من ارتضی من رسول۔ ما کان اللہ لیطلعکم علی الغیب ولکن یجتبی من رسلہ من
یشاء فامنوا باللہ ورسولہ۔ اللہ تعالیٰ کے ساتھ ایمان لے آؤ اور رسولوں کے ساتھ
اس وقت۔ یہ فاء سے آیا ہے۔ ہے یہ میرا رہنا لذلک۔ تفسیر دیکھ لینی چاہیے۔
تدبیر یہ ہے کہ یہ ایمان لے آؤ اللہ تعالیٰ کے ساتھ کہ اللہ غیب کا علم اپنے نبیوں کو عطا فرماتا

ہے یہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ ایمان ہے۔ اور نبی اللہ تعالیٰ کی عطا سے غیب پر مطلع ہوتے
ہیں لہذا یہ رسولوں کے ساتھ ایمان ہے۔ فآمنوا باللہ ورسولہ۔ یہ میرا اپنا تدبر
ہے اور اللہ تعالیٰ نے بھی قرآن پاک میں حکم فرمایا ہے کہ تدبر کرو۔ یہ تو دلیل ہماری
بن سکتی ہے۔ اب یہ قرآن مجید ہے اللہ تعالیٰ کا کلام ہے اصل بات یہی
اور ہے تفسیر صاوی اور باقی مفسرین نے یہاں ایک سوال اٹھایا۔ انہوں نے کہا
حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے غیب کی خبریں دی ہیں جو ہمارے حصر کے
احاطے سے باہر ہیں اور یہ آیت بظاہر نفی کر رہی ہے۔ یہ سوال اٹھا
کر انہوں نے جواب دیا۔ کہ یہ جواب ہے ان لوگوں کو جو منکرین ہیں حضور اکرم
کی رسالت کے اور آپ کو مجنون کہتے تھے اور پھر بطور الزام آپ سے سوال کرتے
تھے۔ ہماری فلانی چیز گم ہو گئی ہے کہاں ہوگی۔ ہم اس سفر پر اگر جائیں تو نفع
ہوگا یا نہیں ہوگا۔ اللہ پاک نے فرمایا میرے محبوب انہیں فرما دیجیے میں
غیب جانتا ہوتا تو خیر کثیر جمع نہ کیے ہوتے یہ ان کو الزام ہے کہ ادھر کہتے
ہو کہ ابتر ہے۔ انا اعطینٰک الکوثر۔ ادھر کہتے ہو ابتر ادھر کہتے ہو جنون
نے مس کیا ہے وما مسنی السوء یہ السوء قرینہ ہے کہ ماقبل جنۃ سے مراد
جنون ہے اور اس السوء سے بھی اسی جنون کا ذکر ہے۔ ادھر کہتے ہو کہ
جنون نے مس کیا ادھر کہتے ہو ابتر ہے کوئی خیر نہیں پاس۔ اور اپنے
مجھ سے غیب کی باتیں پوچھتے ہو۔ اگر میں غیب جانتا ہوتا تو خیر کثیر جمع
نہ کی ہوتی۔ مجھے جنون نے مس نہ کیا ہوتا۔ یہ ان کو الزام ہے، قرآن
کا مزاج سمجھو۔ یہ قیاس استثنائی اقبالی ہے قضیہ ہے طرز استدلال میں۔
استدلال کرتے ہو تو پھر دو قضیے آئیں گے کیونکہ الدلیل مرکب من القضیتین
دلیل دو قضیوں سے مرکب ہوتی ہے۔ للتادی الی المجہول۔ اگر وضع مقدم کریں تو
یہ ان کے خلاف ہے یا رفع تالی کریں گے یہ قاعدہ کے مطابق ہے ان کا مطلب
بھی بنتا ہے لیکن جب رفع تالی کریں تو اس طرح نہیں کہ بس رفع تالی کر دیا۔ رفع
تالی پر دلیل دینی ہوگی۔ رفع تالی قرآن کے خلاف ہے لہذا رفع تالی وہ بھی نہیں
کر سکتے اور ان کا باپ بھی نہیں کر سکتا۔ کہ کہیں کہ حضور نے خیر کثیر جمع نہیں کی یا

یہ عقیدہ رکھیں۔ یہ ہماری دلیل بن سکتی ہے ان کی دلیل نہیں بن سکتی۔ بس لوگوں
کو پھنسایا ہوا ہے۔ ایک طالب علم نے ہم سے تقریر سنی ہوئی تھی اور ایک مولوی تقریر
کر رہا تھا کہیں پنجاب میں۔ مولوی ہی تو یہ لو کنت اعلم الغیب کر رہا تھا تو جب
تو حضرت نے یہ تقریر کی تو وہ جھوٹا ہو گیا۔ اس کو آگے پیچھے پتا نہیں چل رہا تھا۔
بھئی قرآن پاک اللہ تعالیٰ کا کلام ہے پڑھو ثواب ہے لیکن جب مستدل ہو گے
تو یہ آسان کام نہیں ہے۔ امام ابو حنیفہ دلیل بنا کر دے آئے امام شافعی
مجتہد ہیں۔ تمہاری ذمہ داری کیا ہے۔ تمہاری ذمہ داری ہے کہ نقل پیش کرو
نقل علمائے مفسرین کی تفسیر سے وہ کیا لکھ رہے ہیں۔ وہ لکھ رہے ہیں کہ حضور
پاک صلی اللہ علیہ وسلم سے جس علم غیب کی نفی ہے وہ علم غیب ذاتی ہے
ایک تفسیر ان کے موافق نہ ہوگی لہذا ایک فرقہ بنایا ہوا خدا کا نام مانو
فرقے نہ بناؤ۔ ہمارے مشائخ نے فرقے نہیں بنائے۔ تفاسیر میں کوئی
اختلاف نہیں ہے۔ قرآن کی تفسیر ہیں۔

ترجمہ: اور چوتھی صورت یہ ہے کہ ثابت کیا جائے ملازمہ درمیان دو امروں
کے پس نتیجہ دی گئی نتیجہ اس کے وضع مقدم وضع تالی کا اگر وضع مقدم وضع
تالی کا نتیجہ نہ دے پس نہیں لزوم اور عکس نہیں ہے یعنی وضع تالی وضع مقدم کا
نتیجہ نہیں دیتی واسطے جواز عام ہونے لازم کے اور رفع بالعکس ہے یعنی رفع
تالی رفع مقدم کا نتیجہ دیتا ہے۔ اور رفع مقدم رفع تالی کا نتیجہ نہیں دیتا۔

مسلم الثبوت ص ۱۳ سبق 1

واورد منع استلزام الرفع الرفع اذ قیاس الاستثنائی اتصالی دو صورتیں منتج ہیں
اور دو صورتیں غیر منتج ہیں۔ وضع مقدم وضع تالی اور رفع تالی رفع مقدم پہلے کی
دلیل والا فلا لزوم۔ اور دوسری دو صورتیں منتج نہیں ہیں ایک ہے وضع تالی وضع مقدم
اس پر دلیل دی ولا عکس لجواز اعمیۃ اللازم اذ دوسری صورت رفع مقدم رفع تالی
والرفع بالعکس۔ عکس اس کا بناؤ یعنی وضع مقدم وضع تالی کا عکس بناؤ۔
رفع تالی رفع مقدم — واورد علیہ سے اس پر ایک سوال کرتا ہے کہ ہم نے کہا
دوسری صورت میں رفع تالی رفع مقدم کا نتیجہ دے گی اس استلزام کو ہم تسلیم

کہ رفع تالی رفع مقدم کو مستلزم ہے یہ انتفاء تالی ہے تو کہتا ہے کہ یہ ہم تسلیم نہیں کرتے کیوں کہ ہو سکتا ہے کہ انتفاء لازم تھا محال۔ یعنی رفع تالی محال تھا تو ایک محال ہم نے فرض کر لیا تو رفع مقدم وہ محال لازم آ گیا۔ محال محال کو مستلزم ہوتا ہے ہوتا ہے رفع تالی مستلزم ہے رفع مقدم کو۔ یہ استلزام ہم تسلیم نہیں کرتے واقع میں کیوں کہ ہو سکتا ہے کہ رفع تالی ہو محال تو ایک محال ہم نے فرض کیا تو دوسرا محال رفع مقدم لازم آ گیا۔ یہ استلزام واقع میں نہیں ہے

لجواز استحالۃ الخ سے مذکور منع کی سند ہے۔ تو پھر انتفاء ملزوم لازم نہیں ہوگا اس لیے کہ جب ہم نے رفع تالی کیا یہ انتفاء لازم ہے تو ملازم تو باقی نہ رہے۔ تو عدم بقاء ملزوم آ گیا۔ تو پھر انتفاء ملزوم لازم نہ رہا۔ جیسے ان کان زید انسانًا کان ناطقًا۔ استاذ صاحب نے مثال دی ہے کلما لیس بناطق جب یہ محال فرض کر لیا دوسرا محال لازم آ گیا فھو لیس بانسان۔ جب ہم نے کہا ان کان زید انسانًا کان ناطقًا یہ ملازم تھا لیکن تالی کا انتفاء کیا تو پھر ملازم تو نہیں رہا یعنی لازم باقی نہیں رہا تو تالی منتفی ہو جائے ملزوم کا انتفاء لازم نہیں ہے۔

ترجمہ: اور وارد کیا گیا منع استلزام رفع کی رفع کو (پہلا رفع تالی کا ہے اور دوسرا رفع مقدم کا ہے، رفع تالی رفع مقدم کو مستلزم نہیں ہے) واسطے جواز محال ہونے انتفاء لازم کے (یہ جائز ہے کہ لازم کا انتفاء محال ہو تو ہم نے ایک محال فرض کر لیا تو دوسرا محال لازم آ گیا پس جب واقع ہوا یہ محال جائز ہے عدم بقائے لزوم پس نہ لازم آئے گا انتفاء ملزوم کا۔۔ اقول اللزوم حقیقۃ الخ اب جواب دیتا ہے۔ مقدم اور تالی کے درمیان لزوم ہے اس لزوم سے مراد یہ ہے کہ تالی کا انفکاک مقدم سے ممتنع ہے جمیع اوقات اور جمیع تقادیر پر۔ حملیہ محصورہ میں حکم فردوں پر ہوتا ہے جو ہوتے ہیں شرطیے ان میں حکم جمیع تقادیر کے جمیع اوقات پر ہوتا ہے تالی لازم ہے اور انفکاک ممتنع نہیں ہے۔ جمیع تقادیر اور اوقات ہیں۔ جیسے کہتے ہیں ان کانت الشمس طالعۃ فالنھار موجود۔ یا کلما کانت الشمس طالعۃ فالنھار موجود یہ جمیع تقادیر ہیں۔ جمیع اوقات ہوں گے پانچ بجے طلوع کرے، چھ بجے طلوع کرے، سات بجے کرے، بارہ بجے کرے۔ اور تقادیر

عــہ
اس لیے کہ مقدم کا انتفاء فرضاً تھا لزوم کی توجیہ تالی کا انتفاء کیا تو لزوم اٹھ گیا تو پھر ملزوم کا رفع لازم نہیں آئے گا اس لیے کہ رفع مقدم کا کوئی ملزوم ۱۹

ہیں کہ مشرق سے لے کر مغرب سے لے کر جنوب سے شمال سے۔ زمین کے نیچے سے اور آسمان کے اوپر سے ظاہر ہو۔ تو اب عدم لتاد لزوم کا جو وقت ہے یہ جمیع لتادیر میں داخل ہے یا نہیں۔ اگر داخل ہو تو ماتن کہا کہ انفکاک ممتنع ہے اور یہ وقت یعنی عدم لتاد لزوم بھی اس میں داخل ہے تو پھر یہ منع لزوم کی طرف راجع ہوگی حالانکہ لزوم کو تو ہم فرض کر چکے ہیں۔ انفکاک ممتنع ہے جمیع لتادیر کے جمیع اوقات پر یہ لزوم کا معنی ہے۔ تو یہ خلاف مفروض ہے اور اگر یہ وقت داخل نہیں ہے تو پھر وہ کلیہ نہیں رہے گا یعنی پھر قیاس کا صغری کلیہ نہیں رہے گا۔

ترجمہ: کتابوں میں لزوم حقیقۃً امتناع انفکاک ہے بیچ جمیع اوقات کے اور جمیع لتادیر کے ہیں وقت انفکاک کا اور وہ وقت ہے عدم لتاد لزوم داخل ہے بیچ جمیع کے پس یہ منع رجوع کرے گی طرف منع لزوم کے حالانکہ تحقیق فرض کیا گیا لزوم یہ خلاف مفروض ہے پس تم اس میں تدبر کر۔ یعنی یہ پیچیدہ اس میں تدبر کر۔ نفیس ہے۔

عہ یعنی منع لزوم پر یہ استلزام پر یقین [illegible]

مسلم الثبوت ص ۱۳ سبق: ۲

والخامسۃ اذ ماقبل جو منع وارد کی تھی کہ تم لیتے ہو کہ رفع تالی رفع مقدم کو مستلزم ہے ہم اس استلزام کو تسلیم کرتے لجواز اس منع کی سند ہے۔ ہو سکتا ہے کہ لازم کا انتفاء محال ہو اور تم نے فرض کر لیا کہ ایک محال فرض کرنے سے دوسرا محال لازم آ گیا کونسا رفع مقدم لازم آ گیا۔ جب رفع تالی ہوا تو لازم منتفی ہو گیا تو پھر لزوم باقی نہیں رہا لہذا جب لزوم باقی نہیں رہا تو رفع تالی کیا لیکن رفع مقدم کا لازم نہیں آیا کیونکہ ملزوم کا انتفاء تب تھا کہ پہلے ان کے درمیان ملازمہ ہوتا جب تالی کا انتفاء کیا تو لازم کا انتفاء ہوا اور یہ انتفاء محال تھا پھر دوسرا محال لازم آ گیا۔ تو اس کا جواب دیا تھا کہ تم نے لزوم کا معنی ہی نہیں سمجھا۔ اس کا معنی یہ کہ تالی کا انفکاک ممتنع ہے۔ جمیع اوقات سے جمیع لتادیر پر۔ اور وہ جو عدم لتاد لزوم کا وقت ہے وہ بھی جمیع اوقات میں داخل ہے اب یہ منع لزوم پر ہوگی۔ حالانکہ لزوم تو مانا ہوا ہے۔ فتدبر اسی لزوم کے معنی پر ہے کہ تالی کا انفکاک

ہے۔ جمیع اوقات کے جمیع تقادیر۔ تو ان تقادیر سے مراد تقادیر ممکنہ ہیں

رجو عدم بقائے لزوم کا وقت ہے وہ اس سے خارج ہے اس وقت جیسے کہتے

ل ان کانت الشمس طالعۃ فالنہار موجود۔ النہار یہ ہے تقادیر اور اوقات

ر تو ان اوقات میں عدم وجود نہار کا وقت بھی ہے تو یہ ان اوقات اور ہر

تادیر کے ساتھ کیسے جمع ہوگا ورنہ تو اجتماع نقیضین لازم آئے گا تو اس عدم بقائے

لزوم کا اجتماع ان کے ساتھ ممکن نہیں ہے ہوسکتا ہے کہ رفع تالی ہو بقائے لزوم

ہے نہیں تو پھر رفع مقدم نہیں ہوگا۔ تقدیر سے جواب دیا کہ یہ وقت

عدم بقائے لزوم جمیع تقادیر ممکنہ میں داخل نہیں ہیں اس کو داخل نہیں کرتے

سبب یہ خارج ہوگیا تو پھر کلیہ بھی باقی رہا۔ کیونکہ جمیع اوقات کے جمیع

تقادیر ممکنہ نہیں۔ اور جو محض تقدیر ہے اور واقع میں نہیں ہے وہ اس سے باہر

ہے اور اس کے کلیے میں بھی حرج نہیں ہے۔

الخامسۃ ان یعلم المنافاۃ۔ اب پانچویں صورت کو بیان کرتے ہیں اور وہ

قیاس استثنائی انفصالی ہے۔ پہلے تو دو چیزوں کے درمیان منافات دیکھی جائے

اور معلوم کی جائے کہ دو چیزوں میں منافات ہے پھر نتیجہ لازم آئے گا۔

اور پہلے ہم جو دو قضیوں میں منافات معلوم کریں گے قضیہ شرطیہ منفصلہ ہوں

گے اور وہ تین ہیں ایک۔ حقیقیہ۔ دوسرا مانعۃ الجمع تیسرا مانعۃ الخلو۔ تو

دیکھیں گے کہ دو جزوں میں منافات ہے صدق اور کذب دونوں میں منافات

ہے۔ یا فقط صدق میں منافات ہے یا فقط کذب میں منافات ہے صدق میں

نہیں ہے۔ فقط صدق میں منافات ہو تو یہ مانعۃ الجمع آگیا اس میں صرف

دو جزوں کے اندر صدق میں منافات ہوتی ہے اور ہر ایک جزو اٹھ جائے اس

میں منافات نہیں ہے۔ دوسرا یہ کہ فقط کذب میں منافات ہے صدق میں

نہیں ہے تو اس کو کہتے ہیں مانعۃ الخلو۔ اس میں ہر جزو کے رفع میں

منافات ہوتی ہے یعنی ہر جزو ایک محل، ایک شئی سے اٹھ نہیں سکتی باقی جمع

ہو جائیں تو یہ جائز ہے۔ جب قضیہ حقیقیہ ہے کہ ان کے دونوں جزوں میں معلوم

ہوگیا منافات صدق میں بھی ہے اور کذب میں بھی ہے۔ تو اس کی چار صورتیں

[illegible]

بنیں گی اور چار منتج ہوں گی۔ دو نتیجے وضع کے اور دو رفع کے نتیجے آئیں گے
ہر جزء کی رفع دوسرے کی وضع کا قبول کر ان میں منافات ہے۔ اس
یہ ہے کہ ہر جز دوسری جزء کے رفع کا نتیجہ نہ دے تو پھر دوسری جزء کی وضع
ہو گی۔ پہلے کی بھی وضع ہے کہ دوسرے کی بھی وضع ہے۔ حقیقت میں دو
جزئیں جمع نہیں ہو سکتی۔ اس لیے ہر جز دوسری جزء کے رفع کا نتیجہ دے گی۔
پہلے جزء کی وضع دوسری جزء کی رفع کا نتیجہ آئے گا۔ دوسری جزء کی وضع
پہلی جزء کی رفع کا نتیجہ آئے گا۔ تو پہلی کا رفع دوسری کا وضع اور دوسری
کا وضع پہلی کا رفع نتیجہ آئے گا۔ کیوں کہ ہر جزء کی مرفع دوسری کی وضع کا
نتیجہ نہ دے تو پھر دوسری جزء کے مرفع کا ہوگا تو پہلی بھی اٹھ گئی اور دوسری
بھی اٹھ گئی۔ حقیقت میں ہر جزء کا اٹھنا ممنوع ہے کیوں کہ کذب میں منافات
ہے۔ صدق اور کذب دونوں میں منافات ہے جیسے ھذا العدد اما زوج
او فرد۔ جزئیں زوج اور فرد ہیں لکنہ زوج فلیس بفرد۔ لکنہ فرد
فلیس بزوج۔ یہ دو وضع کے نتیجے آ گئے۔ اگر ہو لکنہ لیس بزوج فھو فرد
لکنہ لیس بفرد فھو زوج اور یہ دو رفع کے نتیجے ہیں چار صورتیں ہیں اور
چاروں نتیجہ دیتی ہیں۔ اگر قضیہ مانعۃ الجمع ہو۔ تو اس کی دو صورتیں
منتج ہیں۔ صدق میں فقط منافات ہے ہر جزء کی وضع دوسری جزء کی رفع
کا نتیجہ دے گی پہلی جزء کی وضع دوسری کی رفع اور دوسری جزء کی وضع پہلی جز
کی رفع کا نتیجہ دے گی۔ باقی رہ گیا رفع یعنی پہلی جزء کا رفع دوسری کی وضع
کا نتیجہ نہیں ہے اس لیے کہ مانعۃ الجمع میں ہر ایک کا اٹھنا جائز ہوتا ہے کہ
پہلی بھی اٹھ جائے دوسری بھی اٹھ جائے۔ تیسرا ہے مانعۃ الخلو۔ اس میں
فقط کذب میں منافات ہوتی ہے اور صدق میں تنافی نہیں ہے۔ ہر جزء کا
اٹھنا ممنوع ہے باقی جمع جائز ہے تو پہلی جزء کا رفع دوسری جزء کی وضع کا نتیجہ
وضع نہ ہو تو پھر رفع کا نتیجہ ہوگا۔ اور دوسری کا رفع پہلی کی وضع کا نتیجہ دے گا
باقی دو صورتیں وضع کی نتیجہ نہیں دیتی کہ پہلی جزء کی ہر وضع سے دوسری کا رفع
لازم نہیں کیوں کہ وضع آ جائے تو دوسری کی بھی وضع ہو تو جائز ہے۔

دو رفع کا بھی
دو نتیجے
آئیں گے
۱۲

حقیقیہ میں صدق میں بھی منافات ہے اور کذب میں بھی منافات ہے تو
مانعۃ الجمع میں صدق میں منافات ہے نہ کذب میں نہیں ہے تو
مانعۃ الخلو میں کذب میں منافات ہے صدق میں نہیں ہے۔ تو نتائج
بحسبھا آئیں گے۔ موافقت یہی ہے دونوں میں منافات ہے تو ہر جزء کی وضع
دوسرے کی رفع اور ہر جزء کی رفع دوسرے کی وضع کا نتیجہ۔ تو بحسبھا نتائج
آئیں گے۔

لذا جمع: اور پانچویں صورت یہ ہے کہ جانا جائے منافات ان دو کے یا
صدقاً فقط یہ مانعۃ الجمع ہے یا کذباً فقط یہ مانعۃ الخلو ہے یا بیچ ان دو
کے یعنی صدق میں بھی منافات ہے اور کذب میں بھی منافات ہے پس لازم
آئیں گے نتائج موافق ان کے ہیں تو اس میں تفکر کر۔ تفکر یہ ہے کہ تم صدقاً
میں منافات ہے تو اس کی مثال اور دلیل۔ صدق اور کذب دونوں میں
منافات ہے یا صرف کذب میں ہے تو ان کی امثلہ اور دلیلیں میں
تفکر کر۔ معروف آجائے تو نظر وفکر ہوتی ہے

مسالۃ السمنیۃ لغوا افادۃ النظر العلم۔ نظر افادہ کرتی ہے۔ اب یہاں سے
دلیل ہوتی ہے اس میں بھی نظر وفکر ہوتی ہے
بعض مذاہب کا ذکر کرتے ہیں تاکہ ہم کو یہ پتہ چلے کہ اس میں مذاہب کتنے
ہیں۔ ایک مذہب ہے سمنیۃ کا۔ یہ قوم ہے جو بتوں کی پوجا کرتے ہیں
یہ سومنات کی طرف منسوب ہیں ماقبل ذکر کیا کہ نظر افادہ کرتی ہے۔
انہوں نے نظر کے افادہ علم کی نفی کی۔ انہوں نے کہا کہ نظر علم کا افادہ کرتی
ہی نہیں۔ اللہ تعالیٰ ان سے بچائے۔ انہوں نے کہا: مطلق افادہ نہیں کرتی۔
مطلقاً کا معنی بالکل ... نہ معقولات میں اور نہ اور میں یعنی مبادی میں
علم ہندسہ ریاضی وغیرہ... اب انہوں نے دعویٰ کیا: لاعلم الا بالحس۔
علم تو یہی ہے یہی سوائے حس کے۔ پس جو ہماری حسوں میں آجاتا ہے
اور جو ہم ادراک کرتے ہیں بس یہی علم ہے۔ یہ بت پرستوں
کا قوم ہے۔ انہوں نے اس پر دلیل دی۔ انہوں نے کہا یقین جزم ہے

حس کا وجود ... علم کا ... ١٢

حقیقیہ میں صدق میں بھی منافات ہے اور کذب میں بھی منافات ہے تے
مانعۃ الجمع میں صدق میں منافات ہے نا کذب میں نہیں ہے تے
مانعۃ الخلو میں کذب میں منافات ہے صدق میں نہیں ہے. تو نتائج
بجیبھا آئیں گے۔ موافقت یہی ہے دونوں میں منافات ہے تو ہر جزو کی وضع
دوسرے کی رفع اور ہر جزو کی رفع دوسرے کی وضع کا نتیجہ. تو بجیبھا نتائج
آئیں گے

ترجمہ: اور پانچویں صورت یہ ہے کہ جانا جائے منافات ان دو کے یا
صدقاً فقط یہ مانعۃ الجمع ہے یا کذباً فقط یہ مانعۃ الخلو ہے یا بیچ ان دو
کے یعنی صدق میں بھی منافات ہے اور کذب میں بھی منافات ہے پس لازم
آئیں گے نتائج موافق ان کے پس تو اس میں تفکر کر. تفکر یہ ہے کہ تم صدق کا
میں منافات ہے تو اس کی مثال اور دلیل. صدق اور کذب دونوں میں
منافات ہے یا صرف کذب میں ہے تو ان کی امثلہ اور دلیلیں میں
تفکر کر.

مسالۃ السمنیۃ لغوا افادۃ النظر العلم. معرف آ جائے تو نظر و فکر ہوتی ہے
دلیل ہوتی ہے اس میں بھی نظر و فکر ہوتی ہے نظر افادہ کرتی ہے. اب یہاں سے
بعض مذاہب کا ذکر کرتے ہیں تا کہ تم کو یہ پتہ چلے کہ اس میں مذاہب کتنے
ہیں. ایک مذہب ہے سُمَنِیَّۃ کا. یہ قوم ہے جو بتوں کی پوجا کرتے ہیں
یہ سومنات کی طرف منسوب ہیں ماقبل ذکر کیا کہ نظر افادہ کرتی ہے.
انہوں نے نظر کے افادہ علم کی نفی کی. انہوں نے کہا کہ نظر علم کا افادہ کرتی
ہی نہیں. اللہ تعالیٰ ان سے بچائے. انہوں نے کہا: مطلقاً افادہ نہیں کرتی.
"مطلقاً" کا معنی بالکل. نہ معقولات میں اور نہ اور میں یعنی مبادی میں
علم ہندسہ ریاضی وغیرہ. اب انہوں نے دعوی کیا: لا علم الا بالحس.
علم کوئی ہے ہی سوائے حس کے. پس جو ہماری حسوں میں آ جاتا ہے
اور ہماری حس ادراک کرتی ہے پس وہی علم ہے. یہ بت پرستوں
کا مذہب ہے۔ انہوں نے اس پر دلیل دی. انہوں نے کہا یقین جزم ہے

ایک علم یقینی ہے اور ایک جہل مرکب ہے وہ بھی تو جزم کی قسم ہے. جزم جہل میں ہوتا ہے یہ علم یقینی کے مثل ہے جس طرح علم یقینی تشکیک مشکک کو قبول نہیں کرتا جہل مرکب بھی تشکیک کو قبول نہیں کرتا ہے یہ علم یقینی کے مثل ہے تو پھر کون آکر ہمیں کان میں بتلائے گا یہ جو تمہیں نظر سے حاصل ہوا ہے یہ علم ہے اور یہ جو ہے یہ جہل ہے. جبکہ ایک جیسے ہیں. علم یقینی میں عقیدہ واقع کے مطابق ہوتا ہے اور جہل مرکب میں نسبت واقع کے مطابق نہیں ہوتی لیکن جزم دونوں میں ہوتا ہے. تو معقول کے بعد کیسے فرق آئے گا یہ علم ہے اور یہ جہل ہے. لہذا جب فرق نہیں ہو سکتا تو پھر علم وہی ہے جو حس سے حاصل ہوتا ہے. ہم چکھتے ہیں تو میٹھی محسوس ہوتی ہے یا کڑوی محسوس ہوتی ہے ہاتھ لگایا تو حرارت کو ہم کہتے ہیں یہ گرم ہے یہ ٹھنڈی ہے. سامنے آگیا تو دیکھ لیا کہ یہ فلانہ ہے. نظر وفکر ترتیب اور معلوم ہوا مثلاً نظر وفکر کرکے جب نتیجہ پر پہنچے تو انہوں نے کہا علم اور جہل میں کوئی فرق نہیں ہے ایک حقیقت ہے. چلو ایک حقیقت نہ سہی مثل سمجھ لو. کون بتائے گا کیسے معلوم ہوگا یہ علم ہے تے یہ جہل ہے.

ترجمہ: کیونکہ جزم کا ہے ہوتا ہے جہل اور وہ مثل علم کے ہے پس سا کو کس چیز سے جانا جائے گا یہ کہ حاصل بعد نظر کے علم ہے.

ویجاب بانہ یتمیز بالعوارض. اس کا جواب دیا. چلو ہم تسلیم کرتے ہیں کہ جزم اور جہل مثل ہیں. لیکن مثل شی کا ہونا شئ کا غیر ہے علم اور جہل میں کچھ فرق تو ہے، ہیں مثل. ہم کہتے ہیں عوارض سے ہمیں امتیاز آئے گا. جیسے زید اور عمرو ہیں تو مثل کیونکہ وہ بھی حیوان ناطق اور وہ بھی. زید کے عوارضات اور تشخصات زید کو لگے ہوتے ہیں اور عمرو کے تشخصات اس کو لگے ہیں. عوارض سے ہم امتیاز کر لیتے ہیں تو ہمیں عوارض سے امتیاز آئے گا کہ یہ علم ہے تے جہل نہیں ہے اور وہ عوارض ہیں کیا؟ بجز ا وہ عوارض نظر صحیح ہے

جب مرکب ہو اور اس کا دونوں ہو تو افراد میں امتیاز عوارض سے آتا ہے

اب بداہۃً کا دعوی کیا کہ بداہت حکم کرتی ہے جب ہم نظر صحیح کرتے ہیں تو حاصل علم ہوتا ہے نہ جہل حاصل نہیں ہوتا۔ جب نظر صحیح کریں گے ترتیب امور معلومہ نے شرائط پائے گئے اور صورۃً بنایا۔ حد اوسط مکرر ہے تو اس وقت بداہت حکم کرے گی یہ علم ہے جہل نہیں ہے

ترجمہ: اور جواب دیا گیا یوں طور کہ ممتاز ہوگا علم جہل سے ساتھ عوارض کے کیونکہ بداہۃً حکم کرتی ہے وقت نظر صحیح کے بے شک وہ علم ہے جو اس کے بعد حاصل ہو نہ جہل۔

مسلم الثبوت ص ۱۳ سبق ۳

اقول وفیہ۔ ماقبل جواب آیا کہ عوارض سے امتیاز آجائے گا۔ علم اور جہل مرکب کے درمیان امتیاز عوارض سے آجائے گا۔ اور عوارض ہی نظر صحیح ہیں۔ جب نظر صحیح ہو بداہۃً حکم کرتی ہے کہ یہ علم ہے جہل نہیں ہے۔ جہل دو قسم ہے ایک جہل بسیط اور دوسرا جہل مرکب۔ جہل مرکب علم کی مثل ہے نہ جہل بسیط یہ علم کی ضد ہے۔ وھو مثل العلم یہ جہل مرکب کو کہا ہے کہ وہ علم کی مثل ہے۔ جہل بسیط مثل نہیں ہے بلکہ ضد ہے۔ یہ جواب آگیا اب اقول سے اس جواب پر اعتراض کرتے ہیں وفیہ۔ مصنف اس میں اعتراض کر سکتے ہیں۔ کہ تم کہتے ہو کہ نظر صحیح سے امتیاز آجائے گا یہ علم ہے اور یہ جہل ہے۔ تو یہ کیسے پتہ چلے گا یہ نظر صحیح ہے۔ احتمال تو پھر بھی باقی ہے۔ ایک مبادی علم کے ہیں اور مقاطع کہ جہاں پر بحث ختم ہو جاتی ہے۔ ایک مبادی مقاطع جہل کے ہیں۔ مبادی میں نظر فکر ہوگی۔ مبادی یہی ہیں۔ مقدمات ہوتے ہیں صغری کبری حد اوسط شرائط۔ مقاطع یہ ہوتے ہیں کہ اس پر جا کر انتہا ہو جاتی ہے صغری پر دلیل پھر دلیل کے صغری کبری پر دی جاتی ہے آخر میں مقدمات ہوں گے جو بدیہی ہوں گے۔ تو یہ احتمال دونوں میں قائم ہے۔ مثلاً بمثل، کہ علم کے مبادی مقاطع میں نظر صحیح ہے اور یہی احتمال جہل کے مبادی اور مقاطع میں بھی ہے۔ تو یہ کیسے پتہ چلے گا کہ علم مبادی مقاطع میں نظر نظر صحیح ہے اور جہل کے مبادی مقاطع والی نظر صحیح نہیں ہے یہ کیسے علم آئے گا؟ کیونکہ نظر یہی ہوتی ہے ترتیب امور معلوم

اور شرائط پائے گئے۔ احتمال تو ہوگا کہ یہ نظر مبادی میں صحیح نہ ہو جیسے جہل کے مبادی اور
مقاطع ہوں گے وہاں یہ احتمال ہوگا۔ لہذا کیسے علم آئے گا یہ نظر صحیح ہے لہذا علم ہے
اور یہ نظر صحیح نہیں ہے لہذا جہل ہے۔ ہوسکتا ہے جو نظر علم کے مبادی مقاطع
میں ہے یہ صحیح نہ ہو اور جو جہل میں ہے وہ صحیح ہو۔ احتمال تو دو مواضع میں
ایک جیسا ہے۔ تو کوئی اور شئی ہونی چاہیے کہ یہ نظر صحیح ہے تو یہ نظر صحیح نہیں
ہے۔ نظر تو دونوں کے مبادی مقاطع میں ہے۔ اب یہ کہ یہ نظر صحیح ہے اور یہ
نظر صحیح نہیں ہے۔ یہ احتمال دونوں میں ہے۔

ترجمہ: کہتا ہوں میں اور نتیجہ اس کے کہ بے شک وہ ساتھ کس چیز کے جانا جائے
گا کہ بے شک نظر صحیح ہے کیوں کہ احتمال قائم ہے مبادی سے مقاطع تک۔ یعنی
دلیل میں صغریٰ جوڑا کبریٰ اور شرط میں پائی گئی پھر نتیجہ آ گیا۔ دلیل کے مقدمات
اگر نظری ہوں تو پھر صغریٰ پر دلیل کے کبرے پر دلیل۔ وہ دلیل بھی صغرے
کبرے سے ہوگی وہ نظری ہوں تو ان پر دلیل... اور اسی طرح سلسلہ آخر
میں ایسے مقدمات ہوں گے دلیل کے جو بدیہی ہوں گے۔ تو سلسلہ منتہی
ہو جائے گا اس کو کہتے ہیں مقاطع۔ جب مبادی سے مقاطع یہ احتمال قائم
ہے تو ہو سکتا ہے کہ یہ نظر صحیح نہ ہو۔ جس طرح یہ احتمال جہل کے مبادی
میں ہے کہ یہ نظر صحیح نہیں ہے اس طرح یہ احتمال علم کے مبادی مقاطع میں بھی
ہے۔ مثلاً مثل یعنی برابر برابر۔

والحس لا یفید الاعلما جزئیا از اب اس کا بعض نے جواب دیا۔ انہوں
نے کہا کہ جب ہم نظر مبادی سے شروع کریں گے آخر میں جا کے جو مقدمات
ہیں وہ حسیہ ہیں۔ حس کو تو اے سفیہ تم بھی مانتے ہو کہ حس علم کا
افادہ کرتی ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ آخر میں جو مقدمات آئے جس پر جا کر
بحث ختم ہوگئی وہ مقدمات حسیہ ہیں۔ والحس سے اس جواب
کا رد کر رہے ہیں۔ کہ حس کا جو ادراک ہے حس علم جزئی کا افادہ کرتی
ہے۔ پیچھے آ چکا ہے کہ جزئی تو کاسب ہی نہیں ہے لہذا یہ افادہ علم کا
نہیں کرے گی کہ یہ نظر صحیح ہے

ترجمہ: اور حس نہیں افادہ کرتی مگر علم جزئی کا اور وہ یعنی علم جزئی نہیں ہوتا کا سبب۔

بل الحق منع التماثل کما ھو مذھبنا۔ اب یہاں سے سمنیہ کے اعتراض کا جواب دیتے ہیں کہ سمنیہ نے پیچھے کہا کہ جہل علم^عہ^ کی مثل ہے۔ انہوں نے علم اور جہل کے درمیان تماثل نوعی ہے اس نے کہا کہ ہم تماثل نوعی کو نہیں مانتے۔ بل کہ جہل اور علم ہر ایک کی حقیقۃ ایک نہیں ہے بل کہ متخالف الحقائق ہے۔ علم اور جہل کی حقیقت ایک نہیں ہے۔ جب حقیقت ایک نہیں ہے تو نظر صحیح سے علم آئے گا جہل کے ساتھ کوئی اشتباہ نہیں آئے گا۔ ماقبل کہا عوارض سے امتیاز آئے گا۔ اب عوارض سے امتیاز کی ضرورت نہیں ہے کیوں کہ حقیقت ہی ایک دوسرے کے مباین ہے

ترجمہ: بل کہ حق منع ہے تماثل کا جیسا کہ وہ مذہب ہے ہمارا لیں اس میں تو تدبر کر۔ تدبر یہ ہوتا ہے کہ کچھ تھکاوٹ بھی ہیں جلن۔ یعنی یہاں تک بات پہنچ گئی اب کچھ تم بھی کرو۔

فتدبر۔ اس سے کوئی کہتا ہے کہ تماثل^عہ^ مصطلح نہیں ہے لیکن تماثل لغوی تو ہے یعنی علم اور جہل ایک دوسرے کے مشابہ تو ہیں اس میں بھی جزم ہوتا ہے اور جہل میں بھی جزم ہوتا ہے اگر حقیقت ایک نہیں ہے لیکن ایک دوسرے کے مشابہ تو ہیں پھر فرق کے لیے ضرورت پڑے گی

مسالۃ قال الاشعری ان الافادۃ بالعادۃ۔ اب یہاں سے اور مسئلہ بیان کرتے ہیں۔ نظر علم کا افادہ کرتی ہے یہ افادہ کیسا ہے؟ اس میں چار مذہب ہیں ایک مذہب ہے الشیخ ابوالحسن اشعری رحمہ اللہ تعالیٰ کا۔ وہ کہتا ہے کہ افادہ عادی ہے یعنی نظر و فکر کی جائے ترتیب امور معلوم، حد اوسط مکرر، شرائط پائی گئیں نتیجے کا فیضان ہو جاتا ہے یہ عادت اسی طرح ہیں۔ اللہ تعالیٰ کی عادت اسی طرح ہیں ہے نظر خود موثر نہیں ہے کہ صغری کبری آجائے تو نتیجہ واجب ہو جائے ایسا نہیں ہے بلکہ عادی ہے کہ اللہ تعالیٰ کی عادت اسی طرح جاری ہے کہ جب بندہ نظر و فکر کرتا ہے صغری کبری حد اوسط

عہ یعنی علم اور جہل کی ماہیت ایک ہے وہ بھی جزم ہے اور یہ بھی جزم ہے ۱۲

عہ تماثل کی دو قسمیں ہیں تماثل اصطلاحی ہے تماثل لغوی ۱۲

عہ یہ تمہید ہے بندہ ایک فعل کرتا ہے اور وہ فعل بغیر کسی واسطہ کے ہوتا ہے اور کسی فعل بالواسطہ ہوتی ہیں کہ ایک فعل بندہ کرتا ہے دوسرا فعل اسی کے واسطہ سے پیدا ہو جاتا ہے ۱۲

ترتیب امور معلومہ بشرائط کا لحاظ یہ بندہ کوشش کرتا ہے مشقت برداشت کرتا ہے تو اللہ تعالیٰ نتیجے کا فیضان فرما دیتا ہے یہ افادہ اللہ تعالیٰ کی اسی طرح عادت جاری ہے کہ نظر کے بعد علم فیضان فرما دیتا ہے نہ اس طرح میں۔ جیسے بندہ کوئی کام کرتا ہے تو وہ کام ہو جاتا ہے جیسے ہم نے نماز پڑھی تو نماز پیدا ہو گئی، وضو کیا تو وضو پیدا ہو گیا پانی پیا تو پیاس بجھ گئی روٹی کھائی تو بھوک مٹ گئی یہ سارے کام عادی ہیں، دشمن کی گردن پر تلوار ماری تو وہ کٹ گئی. یہ تمام افعال عادی ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ کے بغیر کوئی موثر نہیں ہے. موثر اللہ تعالیٰ کی ذات ہے یہاں اللہ تعالیٰ کی عادت اسی طرح جاری ہے کہ جب بندہ نماز پڑھتا ہے تو اللہ تعالیٰ نماز پیدا فرما دیتا ہے، جب وضو کرتا ہے تو اللہ تعالیٰ وضو پیدا فرما دیتا ہے جب بندہ روٹی پانی کھاتا پیتا ہے تو وہ بھوک مٹا دیتا ہے اور پیاس بجھا دیتا ہے۔ پانی روٹی کو تاثیر نہیں ہے یہ اہل سنت کا عقیدہ ہے. استاذ صاحب مسکرا دیے۔ بریلوی مشرک ہو گئے ہیں۔ سمجھ جایا کرو، ہمارا عقیدہ جانا۔ روٹی کھائی، روٹی نے بھوک نہیں مٹائی اللہ تعالیٰ نے بھوک مٹائی روٹی سبب کے درجے میں ہے کہ بندہ جب اسباب اپناتا ہے صرف ہمت کرتا ہے تو اللہ تعالیٰ ان اسباب کے End میں پیدا کر دیتا ہے قتل پیدا ہو گیا. پکڑا قاتل کو جاتا اس لیے کہ اس نے کسب خراب کیا باقی پیدا اللہ تعالیٰ کرتا ہے خالق وہ ہے بندہ کاسب ہے کوئی شئی موثر نہیں ہے اللہ تعالیٰ موثر ہے. افادہ بالعادت ہے نہ اللہ تعالیٰ کے اوپر کوئی شئی واجب ہے اور نہ وجوب منہ ہے کہ مضطر ہو یعنی فیضان میں مضطر ہو۔ جیسے سورج نے طلوع کیا شعاعیں زمین پر لگی سورج کے اختیار میں نہیں ہے کہ شعاعوں کو روکے. اللہ تعالیٰ اپنے فیضان مختار ہے اس کے اختیار میں ہے۔ ہم سارے اسباب اپنائیں اگر اللہ تعالیٰ چاہے تو نتیجہ کا فیضان ہو گا اور اگر نہ چاہے تو نتیجہ کا فیضان نہیں ہو گا۔ اگر چاہے تو پیاسے کی پیاس کو بجھا دے اور اگر نہ چاہے تو نہ بجھائے، وہ پانی پیتا ہی جائے گا لیکن پیاس نہیں بجھے گی

ع اسی طرح جب بندہ دوائی کھاتا ہے تو اللہ تعالیٰ شفا کو پیدا فرما دیتا ہے اور دوائی میں اپنی کوئی تاثیر نہیں ہے ۱۲

(۱۲۵)

یہ اشعری کا مذہب ہے کہ وہ نہ وجوب علیہ کا قائل ہے اور نہ وجوب منہ ہوگا
بلا عادی ہیں یعنی سارے کام اللہ تعالیٰ کی خلق پر موقوف ہیں باقی سب اسباب
کے منزلے میں ہیں۔ اللہ تعالیٰ چاہیے تو ہو جاتے اور اگر نہ چاہیے تو نہیں
ہوگا۔ نہ اللہ تعالیٰ پر کوئی شی واجب ہے کہ اللہ تعالیٰ مکلف ہو کہ یہ کرے
عاصی کو عذاب دے اللہ تعالیٰ پر واجب ہو ایسا نہیں ہے۔ مطیع کو ثواب
دے اللہ تعالیٰ پر واجب نہیں ہے۔ عاصی عذاب کا مستحق ہے اگر اللہ تعالیٰ
اس کو عذاب دے تو یہ عدل ہے اور اگر نہ دے تو یہ کرم ہے لیکن
مطیع کو اللہ تعالیٰ ثواب دیتا ہے الکریم اذا وعد وفیٰ۔ کریم جب
وعدہ کرتا ہے تو وفا کرتا ہے لا یخلف المیعاد۔ اللہ تعالیٰ اپنے
وعدے کے خلاف نہیں کرتا۔ بلا وجوب منہ سے فلاسفہ کی رد ہوگی
وہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ فیضان میں مضطر ہے۔ اضطرار کے قائل ہیں
والا وجوب علیہ یہ معتزلہ کا رد ہے وہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ پر واجب
ہے۔ اشاعرہ نے کہا ہے نہ اللہ تعالیٰ پر کوئی چیز واجب ہے نہ مضطر
ہے بلکہ وہ مختار ہے وہ ہی موثر ہے۔ نتیجہ کا جو فیضان کرتا ہے
یہ اس کی عادت اسی طرح جاری ہے

ترجمہ: مسئلہ۔ کہا اشعری نے بے شک افادہ ساتھ عادت کے ہے
اس لیے جو نہیں موثر مگر اللہ تعالیٰ بغیر وجوب منہ کے (معنی اضطرار)
بغیر اضطرار کے اس سے اور بغیر وجوب کے اوپر اس کے۔

مسلم الثبوت صفحہ ۱۲ سبق ۱

والمعتزلۃ انہ بالتولید ای یہ ثابت ہو گیا کہ نظر و فکر افادہ دیتی ہے اب اس
میں چار مذہب تھے کہ نظر جو علم کا افادہ دیتی ہے یہ افادہ کیسا ہے؟ ایک
مذہب ہے اشعری کا وہ کہتا ہے کہ افادہ عادی ہے کہ اللہ تعالیٰ عادت اسی طرح
جاری ہے یہ جب بندہ نظر و فکر کرتا ہے صغریٰ کبریٰ ترتیب امور معلومہ سے
مدد اوسط کا لحاظ کرتا ہے تو اللہ تعالیٰ نتیجہ فیضان فرما دیتا ہے اشاعرہ وجوب
منہ کے قائل نہیں ہیں۔ وجوب منہ کا معنی ہے اضطرار۔ اور وجوب علیہ

کے قائل بھی نہیں ہیں۔ کہ اللہ تعالیٰ پر واجب ہو جاتا ہے۔ اللہ تعالیٰ پر کوئی شئی واجب نہیں ہوتی وہ مختار ہے نتیجہ کا فیضان کرنے میں۔ مضطر نہیں ہے۔

اب دوسرا مذہب ہے معتزلہ کا وہ بھی آگیا۔ انہوں نے افادہ کی کیفیت بیان کی تولید۔ یعنی بندہ کوئی کام کرتا ہے خود مباشرت کرتا ہے وہ کام بلا واسطہ ہوتا ہے اور ایک کام بالواسطہ ہوتا ہے۔ اس نے ایک فعل کی مباشرت کی اس کے واسطہ سے دوسرا فعل وجود میں آگیا۔ جیسے تم چلتے ہو۔ چلنا فعل تمہارا مباشرۃ ہے تو حرارت پیدا ہو جاتی ہے یہ تولید ہے۔ تم تو چلتے ہو اپنے اختیار سے اور مباشرت کرتے ہو اس حرکت میں مباشرت ہوتی ہے اس کے بعد جو حرارت پیدا ہو جاتی ہے اس کو کہتے ہیں کہ یہ حرکت کے واسطے سے تولیداً ہے۔ ایک حرکت ہاتھ کی ہے کہ بندہ ہاتھ ہلاتا ہے یہ مباشرت ہے تو چابی کی حرکت ہاتھ کے واسطہ سے یہ تولید ہے۔ معتزلہ نے کہا کہ نتیجہ تولیدی ہے۔ بندہ مباشرت کرتا ہے صغریٰ سے آتا ہے کبریٰ سے آتا ہے نظر و فکر کرتا ہے حد اوسط ڈھونڈتا ہے شرائط کا لحاظ کیا یہ ہے مباشرت ہے اور نتیجہ تولیداً آتا ہے۔ اب نتیجہ نہ آئے یہ نہیں ہو سکتا ہے مطلب ہے کہ وہ معتزلہ وجوب علیہ کے قائل ہوئے۔ وہ کہتے ہیں کہ ناظر نظر و فکر کو پیدا کرتا ہے کیوں کہ وہ بندہ کو افعال اختیاریہ کا خالق مانتے ہیں صغریٰ کبریٰ حد اوسط۔ ترتیب امور معلوم۔ ناظر نظر کو پیدا کرتا ہے اس سے علم بالمطلوب پیدا ہو جاتا ہے اس کے واسطہ سے۔ یعنی ناظر کو نتیجہ کے فیضان میں کوئی دخل نہیں ہے۔ یہ وجوب علیہ ہے یعنی اللہ تعالیٰ پر واجب ہو جاتا ہے کہ نتیجہ کا فیضان کرے۔ جیسے ہمارے اوپر کچھ چیزیں واجب ہو جاتی ہیں لیکن پھر بھی اختیار ہوتا ہے اس لئے کہ تیسرے مذہب مقابلے میں ہے اس سے فرق کرتا ہے۔

ترجمہ: معتزلہ کہتے ہیں بے شک وہ (یعنی نتیجہ) ساتھ تولید کے ہے مثل حرکت مفتاح کے بسبب حرکت ہاتھ کے۔

ع: یعنی یہ بھی جو نتیجہ کا فیضان کرتا ہے اس کا اختیار رکھتا ہے ۱۲

ع: جب بندہ متحرک ۱۲

ع: اس کو تم نے اختیار تو نہیں کیا ہے ۱۲

ع: یعنی نظر و فکر کے بعد اور شرائط کی لحاظ کے بعد ۱۲

ع: یعنی اللہ تعالیٰ پر واجب ہو جاتا ہے ۱۲

والحکماء انہ بطریق الاعداد۔ اب تیسرا مذہب ہے حکماء کا۔ انہوں نے کہا
کہ یہ بہ طریق اعداد کے ہے۔ بندہ جب نظر فکر کرتا ہے تو ذہن کے اندر
استعداد پیدا ہو جاتی ہے اور ایک شئی کی استعداد جب پورے کمال
کو پہنچ جاتی ہے تو وہ شئی فوراً وجود میں آتی ہے اور کسی کے بس
کی بات بھی نہیں ہوتی کہ نہ آئے۔ مثلاً کچھ چیزیں ہیں کہ ان میں
استعداد پیدا ہوتی رہتی ہے، ہوتی رہتی ہے پھر دوسری شئی آجاتی ہے
جیسے گلقند بنتی ہے اس سے پہلے چند اشیا ہوتی ہیں تو وہ ایک دوسرے میں
تاثیر کرتی رہتی ہیں تو گلقند کی استعداد بنتی رہتی ہے جوں ہی
استعداد تام ہوتی ہے فوراً گلقند آجاتی ہے۔ اب یہ جو گلقند آئی انہوں
نے کہا کہ یہ اضطراراً آئی ہے۔ اور کئی چیزیں جن میں استعداد ہوتی ہیں
وہ گندی ہو جاتی ہیں کیڑے پڑ جاتے ہیں۔ گوشت پڑا تھا اس میں
استعداد پیدا ہوتی رہی حتیٰ کہ کیڑے پیدا ہو گئے۔ تو انہوں نے کہا
جب بندہ نظر فکر کرتا ہے تو ذہن میں استعداد پیدا ہوتی رہتی ہے
جب استعداد بالکل کامل آجاتی ہے حصول علم بھی فوراً آجاتا ہے
صغریٰ کبریٰ حد اوسط سارا کچھ پائے گئے یہ جو بندہ نظر فکر کرتا رہتا ہے
تو ذہن میں استعداد پیدا ہوتی رہتی ہے جب استعداد تام ہو جاتی
ہے تو نتیجہ بھی فوراً آجاتا ہے۔ انہوں نے کہا کہ اب نتیجہ کا فیضان
اللہ تعالیٰ فرما دیتا ہے اضطراراً ہوتا ہے۔ تو نتیجہ کا فیضان یہ
بھی ایسا ہی ہے۔ جیسا کہ سورج سے کالی بدلی ہٹی فوراً سورج
کی کرنیں زمین پر پڑتی ہیں۔ یہ روشنی فوراً کیوں آئی اس لیے کہ
سورج فیضان مضطر ہے۔ اہل سنت کا مذہب ہے کہ صفات میں
اضطرار کمال ہے صفات کے سوا میں اضطرار یہ عیب ہے اللہ تعالیٰ
عیب سے پاک ہے۔

ترجمہ: اور حکماء کہتے ہیں کہ بے شک وہ ساتھ طریقے اعداد کے ہے لیس بے شک
نظر تیار کرتی ہے ذہن کو تیار کرنا تام اور اضافہ کرتا ہے اوپر اس

سے (یعنی ذہن سے) نتیجہ عام الفیض ہے اضطراراً۔

واختار الامام الرازی انہ واجب عقیبہ۔ چوتھا مذہب امام رازی کا ہے وہ فرماتے ہیں کہ بندہ جب نظر فکر کرتا ہے اس کے بعد نتیجہ واجب ہوجاتا ہے۔ فیضان واجب ہوجاتا ہے اگرچہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے ابتداً اضطرار نہیں ہے نہ تولید بھی نہیں ہے جو تولید کے قائل ہوتے ہیں ان کی رد ہوگئی ہے عدم تولید پر دلیل ہے کیوں کہ بندہ کی قدرت کو تاثیر میں کوئی دخل نہیں ہے۔ جو تولید کا کہتے ہیں وہ تاثیر کو دخل دیتے ہیں معتزلی خالق مانتے ہیں۔ بندہ کی تاثیر کو کوئی دخل نہیں ہے جب صغریٰ بھی آگیا کبریٰ بھی آگیا۔ سمجھنا یا دینے فرق ہوتا ہے نظر فکر کرنی پڑتی ہے۔ اس نے کہا: واجب عقیبہ۔ جب صغریٰ آیا کبریٰ آیا نہ حد اوسط کو بے تے شرائط پائی گئیں اب واجب ہے لیکن اضطرار نہیں ہے۔ یعنی جیسے کسی نے دشمن کی گردن پر تلوار ماری تو اس نے تلوار اور مارنے کو اختیار کیا لیکن جب گردن پر لگے گی تو گردن کٹ جائے گی اب نہ کٹے یہ نہیں ہوسکتا۔ یہ وجوب ہے لیکن اضطرار نہیں ہے۔

ترجمہ: ایک اختیار کیا امام رازی نے کہ بے شک وہ واجب ہے عقیب النظر اگرچہ نہیں ہے واجب منہ تعالیٰ ابتداءً (نظر فکر کی ابتدا میں واجب نہیں ہے لیکن جب نظر کے عقیب میں فیضان ہوتا ہے پھر واجب ہوجاتا ہے اب واپس نہیں ہوتا۔) نہیں پیدا ہونے والا نظر سے (نظر سے متولد بھی نہیں ہے اور ابتداءً وجوب منہ بھی نہیں ہے یعنی اضطرار بھی نہیں ہے) کیوں کہ نہیں ہے واسطے قدرت بندے کے کوئی تاثیر۔

وھذا اشبہ فان لزوم بعض الاشیاء لبعض انہوں نے فرمایا کہ واجب عقیبہ اللہ اس پر دلیل دیتا ہے یہ اس طرح ہے کہ بعض چیزیں بعض کو لازم ہوتی ہیں جیسے اللہ تعالیٰ عرض کو پیدا فرماتا ہے تو جوہر کو بھی ساتھ پیدا فرمادیتا ہے کیوں جو عرض بغیر جوہر کے تو قائم نہیں ہوسکتی۔ جب عرض کا ارادہ فرمایا یہ خلق آئی عرض کی تو جوہر بھی خلق میں آگیا۔ بندہ کی تاثیر کو دخل نہیں ہے تو نظر بھی اللہ تعالیٰ کی خلق ہے کسب بندے کا ہے

عہ وجوب فیضان سے آیا جب فیضان فیض سے مستفیض تک پہنچتا ہے تو پھر اس کے ساتھ وجوب آجاتا ہے ۱۲

عہ واپس نہیں کرسکتا ۱۲

عہ یعنی امام رازی کا باریک فرق وہ دیتا ہے یعنی اگر اس میں بھی نظر ارادوں کی اردوں کو قائم درود لاتا کرو ۶۴

لہ یعنی نہ نتیجہ وجوب منہ ہے نہ تولید اس لئے جب اکر فیضان کو دخل ہوتے بلا نظر کے بعد جب فیضان ہوجاتا ہے اس وقت وجوب آجاتا ہے لور جب ایک دفعہ فیضان فرمادیا پھر واپس نہیں کرتا۔ واجب کہا ہے۔ محشی نے تو اعتراض بھی کردیا یعنی شان استاذ صاحب قیصر عادت نے دی العالم قیصر وکا عادت۔ العالم بار الشرعی کی فیضان فرمادینا ہے کہ جب فیضان ہو قلب پر نتیجہ الی جلد الضرار نہیں ہے لیکن وجوب ہے جیسے کوئی چیز عطا کرے تو اللہ تعالیٰ اس کی

عہ [illegible]

تو جب اللہ تعالیٰ نے صغریٰ کو پیدا کر دیا یعنی ذہن میں صغریٰ، کبریٰ تو حدِ اوسط یہ
جو وجود میں آیا نہ وجود اللہ تعالیٰ نے دیا۔ خالق اللہ ہے۔ اب بعض چیزوں
کو جو پیدا کرے تو بعض دوسری بھی پیدا ہو جاتی ہیں۔ اسی کو فرمایا بعض
اشیاء کا لزوم للبعض ہوتا ہے۔ یہ جو نتیجہ آیا یہ بھی لازم آ گیا۔ یہ لزوم
آ گیا۔ یہ لزوم ایسا ہے کہ جب اللہ تعالیٰ نے عرض کو پیدا کرنا چاہا تو جوہر کو
بھی پیدا کرتا ہے۔ جیسے کہا جاتا ہے الکل اعظم من الجزء۔ کل کو پیدا کرنا
چاہا تو ساتھ اعظمیت کو بھی پیدا کر دیا۔ کیوں کہ یہ تو نہیں ہو سکتا کہ عرض کا
وجود بغیر جوہر کے یا کل کا وجود بغیر اعظمیت کے معقول ہی نہیں ہے
جب اللہ تعالیٰ نے صغریٰ کو پیدا کیا کبریٰ کو پیدا کیا کسب بندے کا ہے
نتیجے کا فیضان ہو جاتا ہے یعنی جب بعض کو پیدا کیا تو ان بعض کی وجہ
سے بعض دوسری لازم آ جاتی ہیں۔

ترجمہ: یہ مشاہدہ ہے ساتھ حق کے کیوں کہ لزوم بعض اشیاء کا واسطے
بعض کے اس سے ہے جو نہیں انکار کیا جاتا کیا نہیں دیکھتا تو کہ بے شک
وجود عرض کا بغیر جوہر کے اور وجود کلیت کا بغیر اعظمیت کے۔ (
لیکن یہ جزء ہے جو کل سے اعظم تھی۔ استاذ صاحب مسکرا دیے۔ فرعون کی داڑھی
کے متعلق مشہور ہے کہ اس کی داڑھی اس کی قد سے بڑی تھی لیکن اس نے
اس کو تھوڑی کے نیچے اکٹھا کیا ہوا تھا۔ تو کل بدن اور داڑھی کو ملا کر ہے
اور داڑھی جزء ہے۔) غیر معقول ہے۔ ھذا ای خذ ھذا
نور کے افاضہ کی کیفیت میں چار مذہب ہیں۔ ہمارا مذہب یہی
ہے کہ اللہ تعالیٰ بس فیضان فرماتا ہے۔ بندہ کسب کرتا ہے اس کی
عادت اسی طرح جاری ہے کہ جب بندہ نور فکر کرتا ہے تو فیضان فرما
دیتا ہے نہ فرماتے تو بھی اس کو اختیار ہے۔

مسلم الثبوت صفحہ ۱۴ سبق: ۲

المقالۃ الثانیۃ فی الاحکام الخ: چوتھا مذہب امام رازی کا تھا جو ماتن کا مختار ہے اس میں کئی قیدیں ہیں جو دوسرے مذاہب کو نکالنے کے لیے ہوتی ہیں۔ انہ واجب عقیبہ۔ یہ عقیبہ معتزلہ تولید کے قائل ہوئے ہیں حکما بطریق الاعداد اور اشعری بالعادۃ۔ امام رازی کہتا ہے انہ واجب عقیبہ۔ اللہ تعالیٰ صغری کبری لکر فکر ترتیب امور معلوم اس کا فیضان اللہ تعالیٰ کے اختیار میں ہے۔ ہر شی اسی کے اختیار میں ہے۔ جب اللہ تعالیٰ ناظر کے دل میں صغری کبری فیضان فرما دیا ہے اس کی خلق ہے ہے۔ اس لیے کہا لیس لقدرۃ العبد تاثیر۔ بندے کی قدرت کو کوئی تاثیر نہیں ہے۔ اللہ تعالیٰ جب اس کے دل میں فیضان فرما دیتا ہے صغری بھی آیا کبری بھی حد اوسط بھی شرطیں پائی گئی۔ یہ سارا فیضان اسی کا ہے اور اس کے دل میں پیدا کر دیا۔ اب پیدا نہ کرنا اختیار ہے اب پیدا کر دیا اختیار ہے۔ اب جب فیضان کر دیا تو نتیجہ واجب آجاتا ہے۔ اس لیے کہا انہ واجب عقیبہ وان لم یکن واجبا منہ تعالیٰ ابتداءً۔ یعنی ابتدا میں واجب نہیں تھا صغری کبری حد اوسط شرطیں یہ ترتیب پیدا نہ فرماتا۔ دوسرا تولید بھی نہیں ہے جیسے معتزلی چلے گئے ہیں کہ بندہ اپنے افعال کا خود خالق ہے۔ صغری بھی خود پیدا کرتا ہے کبری بھی۔ یہ ان کی مباشرت تھی۔ نتیجہ خود بہ خود آگیا۔ یہ کہا کہ عقیبہ واجب ہے۔ ھذا اشبہ۔ بعض چیزیں بعض کو لازم ہو جاتی ہیں۔ جب اللہ تعالیٰ نے صغری کبری نظر پیدا کر دی تو فیضان کر دی دل میں تو نتیجہ بھی ایسا ہو گیا ہوں کہ کئی چیزیں ایسی ہوتی ہیں کہ بعض چیزیں بعض کو لازم ہوتی ہیں لہذا نتیجہ اس فیضان کو لازم ہو جاتا ہے۔

اب مقالہ ثانیہ۔ یہ فرماتے ہیں کہ پہلا مقالہ مبادی منطقیہ میں تھا وہ آگیا۔ اب یہ مقالہ ثانیہ احکام میں ہے کیونکہ یہ اصول فقہ کی کتاب ہے۔ اصول فقہ کا موضوع ادلہ اربعہ اس حیثیت سے کہ احکام کے مثبت ہیں۔ اس لیے اب مقالہ ثانیہ احکام میں ذکر کیا ہے تو جہاں حکم ہوگا ایک تو حکم ہے دوسرا حاکم ہے حکم جو ہے حاکم ہونا چاہیے محکوم ہونا چاہیے حکم۔ حاکم۔ محکوم۔ تیسرا کہ محکوم علیہ محکوم بہ تو پہلے حکم تب ہوگا حاکم ہوگا تو حکم جہاں ہوگا تو چار اور ہوں گے حاکم کے محکوم علیہ کے محکوم بہ اب پہلے پہلے حاکم اسکو مقدم کیا تو فرماتے ہیں حاکم لا الحکم الا من اللہ تعالیٰ۔ حاکم اللہ ہی ہے عن الحکم الا للہ۔ حاکم اللہ ہے بس اور جو اللہ کے بعد حاکم ہوگا یعنی اللہ حاکم ہے اور مخلوق ہے

جو حاکم ہوں گے وہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہوں گے مجازاً ہوں گے عن الحکم الا للّٰہ جس طرح فرمایا حکم
ہوتے ہیں حکام ہوتے ہیں کہ حاکم ہوتے ہیں کہ قاضی ہوتے ہیں ان کا حکم نہیں ہے یہ اللہ تعالیٰ کے
حکم سے حاکم بنتے ہیں اللہ کی ان الحکم الا من اللہ تعالیٰ اگر کوئی حکم جوڑ کے حکم کرے لیکن وہ حکم
اللہ کی طرف سے نہیں ہے تو وہ ہے ہی نہیں۔ یہ جو حکام مقرر کیے جاتے ہیں وسلے مقرر کیے
جاتے ہیں کہ اللہ کے احکام اسکی زمین میں لاگو کریں بس اسی لیے مقرر کیے جاتے ہیں۔ اگر یہ
مقصد ہے پھر تو ہاں ہے اگر یہ نہیں ہے تو پھر نہیں ہے ان الحکم الا من اللہ تعالیٰ کی حاکم اللہ ہے
عقل حاکم نہیں ہے۔ جو معتزلہ ہیں ہاں وہ عقل کو حاکم مانتے ہیں لیکن یہ ہے کہ حکم اللہ کی طرف سے
ہوتا ہے ترجمہ مقالہ ثانیہ بیچ احکام کے اور بیچ مقالہ ثانیہ کے ابواب ہیں اول بیچ حاکم کے
نہیں حکم مگر اللہ کی طرف سے۔ یہ ہو گیا کہ اجماع ہے اس پر یا ان بعض متاخر کے نزدیک تو مسئلہ
ہمارے نزدیک حاکم اللہ ہے کے معتزلہ کے نزدیک حاکم عقل ہے۔ یہ مطلب نہیں ہے مطلب یہ ہے کہ
حاکم اللہ ہے عقل جو ہے ہاں معرف ہے معتزلہ کے نزدیک وہ معرف مانتے ہیں کہ بعض
احکام الٰہیہ کا وہ معرف ہے تعریف کریگا جو یہ بھی حکم ہے حکم اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہوگا یہ معنی
نہیں ہے کہ عقل حاکم ہے کہ عقل خود حکم کو وضع کرتی ہے اللہ کے حکم کے علاوہ آپ کو یہ ہو گیا۔
اب اس میں پہلے ایک مسئلہ بیان کرتا ہے جو حکم ہاں اللہ کی طرف سے ہے کہ جس شئے کا اللہ تعالیٰ حکم کرتا
ہے وہ شئے حسین ہوتی ہے اس میں حسن ہوتا ہے کہ جس شئے سے اللہ تعالیٰ منع
کرے اس میں قبح ہوتا ہے۔ حسن اور قبیح کے تین معنی ہیں آپنا سمجھیں گے کہ جسکا اللہ تعالیٰ
نے حکم دیا وہ حسین ہے جس سے اللہ تعالیٰ نے منع کیا اس میں قبیح ہے۔ اور فعل جو ہوتے ہیں ان
فعلوں کا ان چیزوں کا حسن قبح۔ تو حسن قبح کے تین معنی ہیں: پہلا معنی صفت کمال یعنی
جو بھی اللہ تعالیٰ حاکم ہے حکم فرماتا ہے آفر فرماتا ہے اسکا حکم ہے تو نہی ہے امر ہے خطاب
اللہ تعالیٰ المتعلق بافعال المکلفین اقتضاءً او تخییراً یہ حکم ہوتا ہے حکم بمعنی خطاب اللہ
حکم کے کئی معنی ہیں تے ایک حکم خطاب اللہ تعالیٰ متعلق بافعال المکلفین اقتضاءً او تخییراً
اقتضاءً میں طلب ہوتی ہے تخییراً میں اختیار ہوتا ہے طلب نہیں ہوتا۔ تو طلب جو ہے طلب یا
تو فعل کی ہوگی یا ترک فعل کی ہوگی طلب فعل کی ہے تو ترک منع ہے تو یہ واجب ہے یہ
واجب حکم ہے اسکو کہیں گے واجب حکم ہے جیسے الصلوٰۃ واجبۃ حکم ہے اور اگر ترک فعل
کا حکم ہے تو پھر دیکھیں کہ فعل منع ہے یا نہیں اگر فعل منع ہے تو یہ حرمت ہے اگر فعل سے

ترکِ فعل حکم ہے
کافّ عن الفعل

۱۳۰

مسلم الثبوت صـ ۱۴ سبق: ۲

المقالة الثانية فی الاحکام از: چوتھا مذہب امام رازی کا تھا جو ماتن کا مختار ہے اس میں کئی
قیدیں ہیں جو دوسرے مذاہب کو نکالنے کے لیے ہوتی ہیں۔ انہ واجب عقیبہ۔ یہ عقیبہ
معتزلہ کو نکالنے کے قائل ہوتے ہیں حکما بطریق الاعداد اور اشعری بالعادۃ۔ امام رازی کا ہے
انہ واجب عقیبہ۔ اللہ تعالی صغری کبری کو فکر ترتیب امور معلوم اس کا فیضان اللہ تعالی کے اختیار
میں ہے۔ پر شی اسی کے اختیار میں ہے۔ جب اللہ تعالی ناظر کے دل میں صغری کبری فیضان فرما دیتا
ہے اس کی خلق ہے۔ اس لیے کہا لیس لقدرۃ العبد تاثیر۔ بندے کی قدرت کو کوئی تاثیر نہیں
ہے۔ اللہ تعالی جب اس کے دل میں فیضان فرما دیتا ہے صغری بھی آ یا کبری بھی حد اوسط مشترک بھی
پائی گئی۔ یہ سارا فیضان اسی کا ہے اور اس کے دل میں پیدا کر دیا۔ اب پیدا نہ کرنا اختیار ہے
اب پیدا کر دیا اختیار ہے۔ اب جب فیضان کر دیا تو نتیجہ واجب آجاتا ہے۔ اس لیے کہا
انہ واجب عقیبہ وان لم یکن واجبا منہ تعالی ابتداءً۔ یعنی ابتدا میں واجب نہیں تھا صغری
کبری حد اوسط مشترک یہ ترتیب پیدا نہ فرماتا۔ دوسرا تولید بھی نہیں ہے جیسے معتزلی چلے
گئے ہیں۔ کہ بندہ اپنے افعال کا خود خالق ہے۔ صغری بھی خود پیدا کرتا ہے کبری بھی۔ یہ ان کی
مباشرت تھی۔ نتیجہ خود بہ خود آگیا۔ یہ کہا کہ عقیبہ واجب ہے۔ ھذا اشبہ۔ بعض چیزیں
بعض کو لازم ہو جاتی ہیں۔ جب اللہ تعالی نے صغری کبری نظر پیدا کر دی کے فیضان کر دی دل میں
تو نتیجہ بھی ایسا ہو گیا۔ یوں کہ کئی چیزیں ایسی ہوتی ہیں کہ بعض چیزیں بعض کو لازم ہوتی ہیں لہذا
نتیجہ اس فیضان کو لازم ہو جاتا ہے۔

اب مقالہ ثانیہ۔ یہ فرماتے ہیں کہ پہلا مقالہ مبادی منطقیہ میں تھا وہ آگیا۔ اب یہ
مقالہ ثانیہ احکام میں ہے کیوں کہ یہ اصول فقہ کی کتاب ہے۔ اصول فقہ کا موضوع ادلہ اربعہ
دس حیثیت سے کہ احکام کے مثبت ہیں۔ اس لیے اب مقالہ ثانیہ احکام میں ذکر کیا ہے
کے جہاں حکم ہوگا ایک تو حکم ہے دوسرا حاکم ہے حکم جو ہے حاکم ہونا چاہیے محکوم ہونا چاہیے
حکم۔ حاکم۔ محکوم۔ تیسرا کہ محکوم علیہ محکوم بہ تو پہلے حکم تب ہوگا حاکم ہوگا تو حکم
جہاں ہوگا تو چار امور ہوں گے حاکم کے محکوم علیہ کے محکوم بہ اب پہلے پہلے حاکم اسکو
مقدم کیا تو فرماتے ہیں حاکم لا حکم الا من اللہ تعالی۔ حاکم اللہ ہی ہے عن الحکم
الا للہ۔ حاکم اللہ ہی ہے بس اور جو اللہ کے بعد حاکم ہوں گے یعنی اللہ حاکم ہے کے اور مخلوق ہے

جو حاکم ہوں گے وہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہوں گے مجازاً ہوں گے ان الحکم الا للہ جس طرح فرمایا حکم
ہوتے ہیں حکام ہوتے ہیں یہ حاکم ہوتے ہیں یہ قاضی ہوتے ہیں ان کا حکم نہیں ہے یہ اللہ تعالیٰ کے
حکم سے حاکم بنتے ہیں اللہ پر ان الحکم الا من اللہ تعالیٰ اگر کوئی حکم جو بڑے حکم کرے دراصل وہ حکم
اللہ کی طرف سے نہیں ہے تو وہ ہے ہی نہیں۔ یہ جو حکام مقرر کیے جاتے ہیں وہ اسلیے مقرر کیے
جاتے ہیں کہ اللہ کے احکام اسکی زمین میں لاگو کریں بس اسی لیے مقرر کیے جاتے ہیں اگر یہ
مقصد ہے پھر ٹھیک ہے اگر یہ نہیں ہے تو پھر نہیں ہے ان الحکم الا من اللہ تعالیٰ حاکم اللہ ہے
عقل حاکم نہیں ہے۔ جو معتزلہ ہیں ناں وہ عقل (بمعنی) کو حاکم مانتے ہیں لیکن یہ ہے کہ حکم اللہ کی طرف سے
ہوتا ہے ترجمہ مقالہ ثانیہ بیچ احکام کے اور بیچ مقالہ ثانیہ کے ابواب ہیں اول بیچ حاکم کے
نہیں حکم مگر اللہ کی طرف سے۔ یہ ہو گیا کہ اجماع ہے اس پر یاں بعض مشائخ کے نزدیک تو مثلاً
ہمارے نزدیک حاکم اللہ ہے تے معتزلہ کے نزدیک حاکم عقل ہے۔ یہ مطلب نہیں ہے مطلب یہ ہے کہ
حاکم اللہ ہے عقل جو ہے ناں معرّف ہے معتزلہ کے نزدیک وہ معرّف مانتے ہیں کہ بعض
احکام الہیہ کا وہ معرف ہے تعریف کریگا جو یہ بھی حکم ہے حکم اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہوگا یہ معنی
نہیں ہے کہ عقل حاکم ہے کہ عقل خود حکم کو وضع کرتی ہے اللہ کے حکم کے علاوہ اب تو یہ ہو گیا۔
اب اس میں پہلے ایک مسئلہ بیان کرتا ہے جو حکم ناں اللہ کی طرف سے ہے تے جس شئے کا اللہ تعالیٰ حکم کرتا
ہے وہ شئے حسین ہوتی ہے اس میں حسن ہوتا ہے تے جس شئے سے اللہ تعالیٰ منع
کرے اس میں قبح ہوتا ہے۔ حسن اور قبیح کے تین معنے ہیں ذرا سمجھیں گے کہ جسکا اللہ تعالیٰ
نے حکم کیا وہ حسین ہے جس سے اللہ تعالیٰ نے منع کیا وہ اس میں قبیح ہے۔ اور فعل جو ہوتے ہیں ان
فعلوں کا ان چیزوں کا حسن قبح۔ تو حسن قبح کے تین معنے ہیں: پہلا معنی صفت کمال یعنی
اگر ہو اللہ تعالیٰ حاکم ہے حکم فرماتا ہے امر فرماتا ہے اسکا حکم ہے تو نہی ہے امر ہے خطاب
اللہ تعالیٰ المتعلق بافعال المکلفین اقتضاءً او تخییراً یہ حکم ہوتا ہے حکم بمعنی خطاب اللہ
حاکم کے کئی معنے ہیں تے ایک حکم خطاب اللہ تعالیٰ متعلق بافعال المکلفین اقتضاءً او تخییراً
اقتضاء میں طلب ہوتی ہے تخییر میں اختیار ہوتا ہے طلب نہیں ہوتا۔ تو طلب جو ہے طلب کا
تو فعل کی ہوگی یا ترک فعل کی ہوگی طلب فعل کی ہے تو ترک منع ہے تو یہ واجب ہے یہ حکم
واجب حکم ہے اسکو کہیں گے واجب حکم ہے جیسے الصلوۃ واجبۃ حکم ہے اور اگر ترک فعل
کا حکم ہے تو پھر دیکھیں کہ فعل منع ہے یا نہیں اگر فعل منع ہے تو یہ حرام ہے اگر فعل سے

ترک فعل کا
کاف عن الفعل

منع نہیں ہے تو فعل سے منع نہیں ہے حکم کا فاعل الفعل کا ہے طلب کف کی ہے لیکن فعل منع بھی نہیں
ہے تو اب کف کرے تو یہ حکم طلب تو کف کی تھی ہاں لیکن فعل منع نہ تھا تو یہ ہوگی کراہیت اور
پھر اسی طرح طلب میں۔ طلب فعل کی ہے ترک فعل نہیں ہے منع یا منع ہے طلب فعل کی تھی منع
ہے ترک تو یہ واجب اگر طلب فعل کی ہے ترک منع نہیں تو یہ استحباب واجب استحباب تو
استحباب میں بھی طلب ہے لیکن ترک فعل منع نہیں ہے جیسے واجب۔ استحباب اقتضا گ
اب اقتضاء طلب ہے طلب ترک فعل کی ہے ترک فعل تو فعل منع ہے تو یہ تحریم ہوگئی
حرام اگر طلب کف کی ہے لیکن فعل منع نہیں ہے تو چونکہ طلب ہے تو اسلئے اس میں
فعل میں کراہت ہوگی یہ کراہت آگئی تو اقتضا ۴ میں یہ چار آگئے ایک واجب
استحباب حرام مکروہ تخییر ا میں آگئے کہ نہ فعل کی طلب ہے نہ ترک فعل کی طلب ہے
یہ مباح ہے یہ ہوتے ہیں احکام اب ایسے جو احکام ہیں تو ہم عقل سے نہیں سمجھ سکتے لیکن
امر نے جس چیز کا امر کیا ہے تو مامور بہ ہم سمجھیں گے حسین ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ قبیح چیز کا حکم نہیں فرماتا
ہم سمجھ لیں گے تو جس چیز سے منع کیا ہے تو ہمیں سمجھ آجائے گی کہ منھی عنہ قبیح ہے اس میں قبیح ہے کیونکہ
اللہ تعالیٰ حسین شئے سے منع نہیں فرماتا۔ ثالثاً یہ ہے کہ حسن قبیح چیزوں کا فعلوں کا یہ عقلی ہے یا شرعی
ہے یعنی شرع بتاتی ہے کہ یہ حسین ہے یہ قبیح ہے یا عقل بھی پہچان سکتی ہے کہ یہ اچھی چیز ہے یہ
بری چیز ہے۔ ہمارے نزدیک یہ ہے کہ یعنی حسن قبیح کے تین معنے ہیں حسن کے تین معنے قبیح
کے بھی تین ہوجائیں گے۔ حسن کا پہلا معنی وہ ہے کہ صفت کمال اسکا معنی ہے حسن علم یہ صفت کمال
ہے لہذا اچھی شئے ہے تو جہل یہ صفت نقصان ہے لہذا بری شئے ہے ادب یہ صفت کمال ہے اچھی
شئے ہے ظلم یہ صفت نقصان ہے لہذا بری شئے ہے حسن کا پہلا معنی صفت کمال تو قبیح کا معنی صفت
نقصان یہ معنی حسن قبیح کا تو اس میں تمام کا اتفاق ہے کہ یہ عقلی ہے یعنی عقل اسکے حسن کو
ادراک کر لیتی ہے اور قبیح کو بھی عقل ادراک کرتی ہے جیسے ایک ہے صدق سچ بولنا یہ عقل ادراک کرتی
ہے کہ یہ حسین ہے تو جھوٹ بولنا عقل سمجھتی ہے کہ یہ صفت نقصان ہے اسکا قبیح عقلی ہے یہاں
تک تو اس میں اتفاق آیا معتزلہ ماتریدیہ اشاعرہ باقی جتنے ہیں حسن قبیح پہلے معنی کی
رو سے یہ معنی عقلی ہے عقل اسکو ادراک کرسکتی ہے لیکن آگے معتزلی ہیں کہ عقل جسکو
سمجھے گی یہ حسین ہے تو واجب بھی ہوگا عقل جسکو سمجھے گی یہ شئے قبیح ہے لہذا حرام بھی ہوگا
عقل خود حکم لگائے گی عقل کو حاکم مانتے ہیں عقل کیونکہ ادراک کرتی ہے لہذا ہمارے ادھر

واجب ہے قبیح حرام ہے ہمارا مذہب ہوگا کہ پہلا معنی جو ہے عقل ادراک کریگی لیکن حکم نہیں کریگی کیونکہ حاکم اللہ ہے ہو عقل کیسے گی اگر حکم آیا مان اسکو اللہ تعالی واجب کریگا اور اس قبیح کو اللہ تعالی حرام فرمائیگا لیکن خود عقل حکم نہیں کریگی حرام نہیں کریگی جنبی ہو یہ ہے کہ حسن قبیح عقلی ہے اس میں تمام کا اتفاق ہے معتزلہ اشاعرہ ماتریدیہ سب کہ حسن قبیح کا پہلا معنی ہے صفت کمال حسن صفت نقصان قبیح جہد المقل جو ہے محمود الحسن دیوبندی کا نے لکھی ہے ہمارا فرنگی علم سکھا کر بڑا دھوکا دیا ہے آخر میں ایک کتاب لکھی جس میں سارا زور یہی لگایا کہ اللہ جھوٹ بولے تو بول سکتا ہے بولتا نہیں ہے بولے تو بول سکتا ہے امکان کذب کذب باری تعالی ممکن ہے پھر ایک دھوکا دیا کتاب میں وہ کہتا ہے ادھر تو کہتے ہیں حسن قبیح شرعی ہے جو امتناع کذب کے قائل ہیں ادھر تو کہتے ہیں حسن قبیح شرعی ہے جسکو شرع کہے حسین ہے ممکن ہے کہ اللہ تعالی نے اسکو دینے لیے حسین کیا ہو ممکن ہے جھوٹ کو حسین فرمایا ہو کوئی حکمت پوشیدہ ہو تے جو امتناع کذب والے ہیں یہ اپنے مذہب کو چھوڑ رہے ہیں معتزلیوں کے پیچھے چلے ہوئے ہیں معتزلی کہتے ہیں حسن قبیح عقلی ہے۔ حسن قبیح تو شرعی ہے یہ دھوکا دیا قوم کو تو یہ نہیں ہے جسن قبیح کے تین معنے ہیں حسن قبیح پہلا معنی ہے جس میں اہل سنت وجماعت ماتریدی اشاعرہ اور سب متفق ہیں کہ یہ معنی ہے صفت کمال کے صفت نقصان یہ معنی عقلی ہے یعنی عقل اسکے حسن کو ادراک کرسکتی ہے عقل اسکے قبیح کو ادراک کرسکتی ہے لیکن یہ نہیں کہیگی کہ واجب ہے حرام عقل نہیں کہتی کیونکہ حاکم اللہ ہے البتہ یہ کہ عقل کہیگی اگر حکم آئے ناں تو یہ چیز صفت کمال ہے صفت کمال کو وجوب کا حکم ہوگا تے ادھر حرام کا حکم ہوگا سمجھ آتا ہے کہ ناں اب کذب جو ہے یہ صفت کمال ہے یا صفت نقصان ہے؟ دنیا جہان میں ہندو جو ہیں گا ناں جھوٹ بولے کہیں گے جھوٹا۔ جھوٹے کو میں تانا دیں گے جھوٹا ہے کذب کا قبیح عقلی ہے لہذا عقل سمجھتی ہے کہ قبیح ہے جب عقل سمجھتی ہو تو پھر باری تعالی کی طرف کذب کی نسبت عقل کہتی ہے کہ یہ قبیح ہے یہ قبیح عقلی ہے جتنے قباحے عقلیہ ہیں اللہ تعالی ذات کے مرتبہ میں ان سے پاک ہے یہ توحید ہے اہل سنت کی کیونکہ امکان کذب الوہیت کے منافی ہے۔ تو ذات ہے الوہیت تو پھر امکان وہ بھی کذب تو مطلب کیا ہے اگر شریعت نہ آتی فرض کرو اس مسئلہ میں کذب باری ممتنع ہے اللہ تعالی جھوٹ سے پاک ہے انہوں نے کیا بول سکتا ہے بولتا نہیں ہے۔ اگر شریعت اس میں نہیں آتی تو قیامت کے دن مکلف معذور نہیں ہوگا

ادھوری کیوں؟

کیونکہ کذب باری تعالیٰ کذب قبیح ہے صفت نقصان ہے اور اللہ تعالیٰ کی طرف نسبت تو اللہ تعالیٰ قیامت کے دن پوچھے
گا تو وہ کہے گا شریعت نہیں پہنچی تھی اگر شریعت نہ آتی تو یہی عذر رہے گا شریعت نہیں پہنچی تھی
تھی تو اللہ فرمائے گا میں نے تمہیں عقل نہیں دی تھی تو عقل بھی بلیغ میں باطنی رسول ہے تو
جب عقل ادراک کرتی ہے کہ کذب صفت نقصان ہے اللہ تعالیٰ جمیع قبائح سے نقصان سے
پاک ہے تو پھر تو نے کیوں امکان کا عقیدہ رکھا تھا چاہے کہ شریعت بھی پہنچ گئی تو پھر
خدا کی طرف نسبت قبیح کی۔ تو یہ شرعی نہیں ہے بلکہ یہ پہلا معنی میں قبیح کے داخل ہے
تے صدق یہ حسین ہے تے کذب یہ قبیح ہے تے کذب صفت نقصان ہے کذب اس قبیح کے
پہلے معنی میں داخل ہے جس میں سب کا اتفاق ہے کہ یہ معنی عقلی ہے جب سب متفق ہیں
تو یہ کہنا اسکا تے ادھر تو کہتے ہیں حسن قبیح شرعی ہے شریعت جسکو حسین کہے وہ حسین
ہے قبیح کہے وہ قبیح ہے شریعت نے بکرہ کو حلال ہے تے کتا حرام ہے کتا حرام
ہے تو اگر برعکس ہو جاتا تو عکس ہو جاتا ادھر حنفیوں کا مذہب دیتا ہے ہوئے
ہیں حسن قبیح عقلی مان لیتے ہیں حالانکہ پہلا معنی جو ہے حسن قبیح کا عقلی کذب صفت
نقصان ہے اور یہ پہلے معنی میں داخل ہے اس میں اتفاق ہے تو تحمید المقل میں
لکھا ہوا ہے تو اسکو سمجھیں ایک ہو گیا حسن کا معنی کمال تے قبیح کا معنی صفت
نقصان یہ معنی اسلیے کہتے ہیں لا نزاع فی ان العقل ۔۔۔ اس نے کہا ہے کوئی نزاع ہی
نہیں ہے تو اسلیے کوئی نزاع نہیں ہے معتزلہ اہل سنت ماتریدی سب کہتے ہیں حسن قبیح یعنی
صفت کمال صفت نقصان اس میں کسی کو نہیں ہے نزاع یہ عقلی ہے تو اب کذب کو دیکھو
یہ صفت کمال ہے یا صفت نقصان؟ یہ صفت نقصان ہے تو اسکا قبیح عقلی ہے عقلی قبیح
کا معنی یہ ہے کہ عقل ادراک کر سکتی ہے کہ قبیح ہے شریعت نہ بھی پہنچی تو عقل مکلف تھا
کہ اللہ تعالیٰ کی طرف نسبت کرتا ہے پھر کہتا ہے میں موحد بھی ہوں قیامت کے دن اسکا عذر
مقبول نہیں ہوگا کیونکہ اسکا قبیح عقلی تھا۔ جب ابو سفیان گیا تھا ملک شام میں
بادشاہ تھا اس نے بلایا تو اس نے کہا کہ میں چند باتیں پوچھوں گا اگر کوئی جھوٹی بات کہے
تو مجھے آگاہ کرنا تو ابو سفیان کہتا ہے ابھی تک میں ایمان نہیں لایا تھا تے میں اس
گروہ کے ساتھ اس نے مجھے آگے آگے بٹھایا تھا تو پھر اس نے پوچھا تو میں نے اس نے

اس سوال کا جواب جیسے میں کسی میں جھوٹ داخل نہ کر سکا مگر ایک بات تھی وہ یہ تھی کہ اس نے پوچھا کہ
کبھی اس نے عہد کی خلاف ورزی بھی کی ہے جو تمہارے ساتھ عہد کیا اسکی خلاف ورزی اس نے کیا
بادشاہ
تو کہا نہیں لیکن اب ایک عہد باندھا ہوا ہے پتا نہیں کیا کرتے ہیں ابو سفیان کہتا ہے یہ تھی کہ
کہ جس میں میں نے جھوٹ کی کہ جو اب عہد باندھا ہوا ہے پتا نہیں کیا کریں گے باقی کوئی جگہ کا نہیں
کہ میں اپنی بات کر سکوں تو میں اگر جھوٹ ملاتا تو یہ جگہ تھی لیکن مجھے خوف ہوا کہ جس سے یہ میں
دیکھے ہوئے ہیں یہ کلمہ شریف میں جا کہ کہیں گے یہ جھوٹ بولا اس نے یہاں. لوگوں کے
سامنے کہیں گے یہ جھوٹ بول رہا ہے تو اس پر لوگ. تو اس کی دلیل ہے شرعی دلیل نہیں ہے تا دیتا
ابو سفیان اس وقت اسلام پر نہیں تھا لیکن جھوٹ کو قبیح سمجھ رہا ہے تو معلوم ہوا جھوٹ کا
قبیح عقلی ہے یہ دلیل دینے کی ضرورت نہیں ہے تمام لوگ غیر مسلم جھوٹ کو اچھا سمجھتے ہیں
برا سمجھتے ہیں ؟ یہ مسلمانوں سے بھی زیادہ برا سمجھتے ہیں حتی کہ کوئی وزیر اعظم ہو
جھوٹ بولے کہیں گے نااہل ہے یہ اسکو نااہل کر دیتے ہیں یہ پہلا معنی ہے یعنی عقلی
ہے عقل اسکو ادراک کرتا ہے ترجمہ ـ بیچ اسکے ابواب ہیں اول بیچ احکام کے ہیں کلام مگر
مشائخ کی طرف سے نہیں نزاع جیسے اس بات کی بے شک فعل حسین ہے اور قبیح ہے کہ جس
احکام میں آئیں گے حسن قبیح واجب ہے حرام ہے اسکا تعلق مکلف کے فعلوں کے ساتھ
ہوتا ہے کیونکہ فقہ جو ہے اس میں موضوع جو ہے فعل مکلف ہوتا ہے اسلیے فعل نکالا
تو یہ فعل بندوں کے ہوتے ہیں مثلاً انتفاع پکڑنا اسلیے فعل کہا ہے بکری جو حلال ہے تو مطلب ہے
ذات کے ذاتوں کے ساتھ حلت کا تعلق نہیں ہوتا ذاتوں کے ساتھ حرمت کا تعلق نہیں ہوتا مکلف کے فعلوں کے ساتھ
ہوتا ہے بکری کے گوشت سے انتفاع پکڑنا حلال ہے تو دوسری جو ہے اس سے انتفاع حرام ہے انتفاع
مکلف کا فعل ہے تو ترجمہ بے شک بیچ فعل کے بے شک فعل حسن ہے اور قبیح ہے محققاً.
شریعت پر موقوف نہیں ہے. ساتواں معنی صفت کمال کے اور صفت نقصان کے یہ پہلا معنی حسن قبیح
کا ہو گیا. او بمعنی ملائمۃ الغرض الدنیا : اب دوسرا معنی حسن و قبیح کا کہ
غرض دنیاوی کے جو مناسب ہے ملائم ہے وہ غرض حسین ہے اور جو غرض دنیاوی کے
خلاف ہے وہ قبیح ہے مثلاً بادشاہ ظالم ہے تو اسکی موافقت دنیاوی غرض کے موافق
ہے تو یہ حسین ہے یہ معنی ہے تو بادشاہ ظالم کی مخالفت یہ دنیاوی غرض کے خلاف ہے
تو یہ قبیح ہے عقل کہے گی تو ہو سکے حسین قبیح ہوتے ہیں. تو یہ معنی بھی

عقلی ہے عقل سمجھتی ہے کہ بادشاہ ظالم ہے اسکی موافقت کریں تو ہم کو بجلی پہنچا دیگا
ہمارے ساتھ وہ خلاف کام ہو جائیگا وہ ہوجائیگا اگر مخالفت کریں تو ہمیں نقصان دیگا
لہٰذا وہ حسین ہے یہ قبیح ہے

اب تیسرا معنی ہے کہ اسکا حسین فعل وہ ہے جو دنیا میں اللہ تعالیٰ کی طرف سے مدح کا مستحق
ہے تو آخرت میں ثواب کا مستحق ہو تو قبیح وہ ہے کہ دنیا میں مذمت کا مستحق ہوگا
تو آخرت میں عقاب کا مستحق ہوگا یہ معنی ہے کہ جس میں اختلاف ہے انشاعرہ کہیں
گے شرعی ہے تو معتزلہ کہیں گے عقلی ہے۔ ہاں جی ۔۔۔۔

گر جمع یا ساتھ معنی موافقت دنیاوی کا غرض کے اور منافرت رکھے بلکہ ساتھ معنی یہ اب کرنا ہاں معنی
اس میں لائمہ نزاع آیا ہے اس میں نزاع ہے۔ استحقاق مدح اللہ تعالیٰ کے اور ثواب اسکے
مقابل ان دو کا یعنی استحقاق مذمت اور عقاب۔ یہ ہو کہ حسن قبیح کذب باری تعالیٰ
شرعی ہے۔ تو شرعی کا تو یہ معنی ہے اللہ تعالیٰ مدح کرے آخرت میں ثواب دے تو وہ
ہوگیا حسن کا معنی قبیح میں ہوگیا کہ اللہ تعالیٰ مذمت کرے تو آخرت میں عقاب تو یہ
معنی کذب باری تعالیٰ حسن بن سکتا ہے کذب حسن ہو تو اللہ تعالیٰ نے مدح کی ہو تو
آخرت میں اپنے آپ کو ثواب دیگا؟ کہاں گئے یہ کیا کر رہے ہیں اور حکیم الامت
بھی بن بیٹھے۔ یہ کذب باری تعالیٰ فیلغ علم تو اللہ تعالیٰ بچائے ان لوگوں سے
جن کے یہ عقیدے ہیں۔ فلانیں کہیں کار دے مشہور نہ جانڑ بار کر کا
ونج گنڈ دے بھار لے تجھے دڑیں کیا ہویا جو تیری نہ بنڑ دیں تیو سی اُدھا
جو رب گنڑی ۔۔ خواجہ غلام فرید صاحب

(حاشیہ:) یہ دونوں کے متعلق ہے

یہ ہے اہل سنت کا عقیدہ۔ تو کذب باری تعالیٰ عقلاً قبیح ہے تو جتنے قبائح
عقلیہ ہیں اللہ تعالیٰ ذات کے مرتبے میں ان سے پاک ہے۔ اب یہ نہیں
ہے کہ کذب باری تعالیٰ اللہ تعالیٰ نے حسین کیا۔ جو یہ کہ یہ تو معتزلیوں
کا مذہب ہے عقلی ہے۔ عقلی جو معنی ہے وہ تیسرا معنی ہے کہ کذب صفت
نقصان ہے یہ پہلا معنی ہے جس میں معتزلی انشاعرہ ماتریدیہ سب مانتے ہیں
یہ عقلی ہے۔ عقلی کا معنی یہ ہے کہ عقل ادراک کرتی ہے۔ ہاں معتزلہ واجب
قرار دیں گے ہم کہیں گے یہ جو آیا صفت کمال ہے تو اسکو شریعت واجب

قرار دیگی صفت نقصان کا، جو اسکو شریعت حرام قرار دیگی. یہ نہیں ہے کہ عقل ادراک نہیں کر سکتی عقل ادراک کر سکتی ہے. تو جمیع قبائح میں اللہ تعالیٰ ذات کیسے متصف ہیں ان سے پاک ہے اسکی صفتیں ساری بالفعل ہیں موجود مطلق ہے من کل وجوہ کسی حال میں منتظر نہیں ہے کہ آگے ہوگا یہ. تو دوسری بات یہ سمجھنے کی کہ جو اللہ تعالیٰ پاک ذات ہے. ان اللہ علی کل شیئ قدیر. تین دلیلیں دیں میں انہوں نے ساری کتاب میں ایک دلیل ان اللہ علی کل شیئ قدیر دوسری دلیل خلف الوعید تیسری حسن قبیح شرعی ہے یہ تیسری دلیل ہے اسکی. اس نے کہا خلف الوعید سے کذب کی فرد ہے. تو اپنے محل میں آئے گی بات ان شاء اللہ. جو تیسری دلیل چلائی اس نے وہ یہی چلائی کہ حسن قبیح شرعی ہے. حسن قبیح شرعی ہے تو یہ اسکی دلیل ختم ہو گئی کہ حسن قبیح با یں معنی تین معنی ہیں پہلا معنی صفت عقلی ہے اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے بالاتفاق. ترجمہ پس نزدیک اشاعرہ کے شرعی ہے یعنی اللہ تعالیٰ کی طرف سے جعل ہوا ہے بکری حلال ہے گیدڑ حرام ہے خنزیر حرام ہے. پس وہ جسے جو امر کیا ہے تو اسکے وہ حسن ہے اور واجب ہے اور وہ جو نہی کی اس سے پس وہ قبیح ہے اگر معاملہ عکس ہو جاتا تو عکس ہوتا. ہمیں کوئی ادراک نہیں ہے کہ حسن ہے قبیح کیونکہ شرعی ہے یہ تیسرا معنی جسکو اللہ نے حسین قرار دیا وہ حسین ہے جسکو قبیح قرار دیا وہ قبیح ہے. اور اگر منعکس ہو جاتا امر البتہ منعکس ہو جاتا معاملہ.

مسلم الثبوت ص ۱۴ سبق: ۳

وعندنا وعند المعتزلۃ عقلی الخ. تو حسن قبح کے تین معنی پہلا معنی اتفاق عقلی ہے دوسرا معنی بھی بالاتفاق عقلی ہے تیسرا معنی حسن قبح کا یعنی دنیا میں اس پر مدح کی گئی ہو تو آخرت میں ثواب استحقاق ورحمہ معبود ہے کیا حسن وہ فعل ہے حسین ہے اسکا فاعل مدح کا مستحق ہے آخرت میں ثواب کا مستحق ہے تو قبیح یعنی وہ فعل ہے دنیا میں اسکی مذمت کی گئی ہے آخرت میں عقاب.

تو یہ تیسرا معنی ہے اشاعرہ کا نزدیک شرعی ہے یعنی کسی اور شیئے کو دخل نہیں ہے بس جسکو شریعت نے فرمایا یہ حسین ہے بس وہ حسین ہے جسکو شریع پاک فرمائے قبیح ہے وہ قبیح ہے تو یہ پہلا مذہب آگیا اشاعرہ کا اب اسی معنی میں جو اختلاف ہے عندنا وعند المعتزلۃ

پہلے معنی میں اتفاق ہے دوسرے معنی میں اتفاق ہے کہ عقلی ہیں عقلی ہوتے ہیں کہ جنکو عقل دیا گیا وہ سارے متفق
ہیں۔ تیسرا مذہب ہے اشاعرہ کا کہ حسن قبیح چیزوں کا شرعی ہے شریعت نے جسکو حسین قرار دیا وہ حسین ہے
جسکو قبیح قرار دیا وہ قبیح عقل کو کوئی دخل نہیں ہے نہ عقل ادراک کرسکتی ہے نہ حکم کرسکتی ہے۔ اب ہے عندنا
عندنا سے اکثر حنفیہ مراد ہے تو عند المعتزلة ان کے نزدیک تیسرا معنی یہ عقلی ہے عقلی کا معنی کرتا ہے منسوب
الی عقل ہے یعنی عقل اس چیز کے حسن قبیح کو ادراک کرتا ہے عقل کافی ہے یعنی حسن قبیح جو بیان ہے وہ شرع
پر موقوف نہیں ہے لیکن عقل اسکے حسن قبیح کو ادراک کرتا ہے اگر شرع نہ بھی آئے تاں اسکے بیان میں تو عقل کافی
ہے یہاں تک تو ہو گیا اتفاق۔ آگے ہمارے نزدیک اور معتزلہ کے نزدیک فرق ہے۔
وہ یہ ہے کہ ہمارا مذہب اکثر حنفیہ کا وہ کہتے ہیں عقل ادراک تو کرتی ہے حسن قبیح کا فعلوں کا چیزوں کا
لیکن حکم نہیں کرتی بلکہ وہ اتنا کہتی ہے کہ اگر حکم آیا حاکم اللہ تعالیٰ ہے اللہ سے حکم آیا تاں تو اس چیز کو یہ
حسین ہے اللہ اسکو واجب کریگا واجب کا حکم کریگا کہ وہ چیز اسکے قبیح کو ادراک کرتی ہے عقل سمجھ لیتی ہے
یہ قبیح ہے تو حکم نہیں کرتی کہ حرام قرار دے عقل حاکم نہیں ہے ہاں یہ عقل ضرور کہتی ہے اگر حکم آیا تاں
اللہ تعالیٰ کی طرف سے تاں یہ قبیح چیز ہے تو حرام قرار دیگی۔ تو جو معتزلہ ہیں وہ کہتے ہیں کہ عقل
حاکم بھی ہے جس چیز کو عقل ادراک کرتی ہے یہ فعل حسین ہے تو اسکو عقل واجب کر دیتی ہے جسکو ادراک
کرتی ہے یہ قبیح ہے تو عقل اسکو کہتی ہے یہ حرام ہے شرع پر موقوف نہیں ہے وہ کہتے ہیں اگر شرع
نہ بھی آتی تاں تو عقل ان کے نزدیک حاکم ہے۔ ہاں جی ۔ ۔ ۔ ۔ عندنا عند المعتزلہ یہ مقابلہ ہے
اشاعرہ کے نزدیک حسن قبیح شرعی ہے جسکو شریعت پاک حسین قرار دے وہ حسین ہے جسکو قبیح قرار دے وہ قبیح ہے
جسکا حکم فرمایا وہ مامور بہ حسین ہے جس سے منع فرمایا وہ قبیح ہے۔ بکری کے متعلق فرمایا یہ حلال ہے
گیدڑ حرام ہے اگر عکس ہوتا تو عکس ہوتا کوئی عقل کو ادراک نہیں ہے نہ حکم کرسکتی ہے لیکن اکثر
عندنا اکثر حنفیہ کے معتزلہ سارے (تو مطلب ہے (بعض حنفیہ وہ اشاعرہ کے ساتھ ہیں)۔ انہوں نے
فرمایا عقلی ہے عقلی کا مطلب کیا ہے عقلی ادراک کرتی ہے کہ یہ فعل اچھا ہے یہ فعل قبیح ہے
تو شرع پر موقوف نہیں ہے اب ما بالاشتراک آ گیا۔ امتیاز یہ ہے کہ ہمارے نزدیک عقل
ادراک کرتی ہے حکم نہیں کرتی ہاں اتنا کہتی ہے کہ اگر حکم آیا تو یہ نتیجہ اچھی ہے یہ واجب کریگا
یہ قبیح ہے اس سے حرمت آجیگی حرمت کا حکم آئیگا۔ معتزلہ کہتے ہیں عقل حاکم ہے۔ ترجمہ
اور نزدیک ہمارے اور نزدیک معتزلہ کے عقلی ہے یہ تیسرا معنی عقلی ہے یعنی نہیں موقوف
اوپر شرع کے لیکن نزدیک ہمارے (ماتریدیہ۔ حنفیہ ماتریدی ہوتے ہیں) نہیں

بقول استاذ یہاں پر کہتا ہیں قطبی میر قطبی پڑھتے تھے کنز الدقائق ختم ہوگئی تو یہاں مسلم الثبوت کا مطالعہ کیا نامعلوم ترمیں تھا شاہنواز تھا جو ادھر لیا تھا۔ لڑکے کو جا رہے ہیں اب انہی کی قرات نہیں کر ... استاذ کے پاس کو جا رہے ... درجوں کا موسم تھا استاد صاحب اندر مطالعہ کر رہے تھے۔ اب آگئے باہر ... جب دروازے پر گئے تو شاہنواز کو نیم گرے دھکا دے دیا۔ شور جو ہوا۔ یہاں باہر کھڑے تھے تو وہ خرچ تھا۔ استاذ خاموش تھے مطالعہ کر رہے تھے۔ استاذ متوجہ ہوئے فرمایا کہ کے سبحان اللہ مولانا عطا محمد تھے شاہنواز نے کیا منگی کہتے ہیں مسلم الثبوت شروع کرتے ہیں۔ استاذ نے فرمایا کہ شرح ... اک لفظ سمجھ نہ آئے گا۔ استاذ صاحب نے فرمایا تمھاری استعداد نہیں ہے ...

عشر اس وقت میں زیادہ دیتے تھے۔ اب تو پر للی پنجی ہے استاد ہوتے تو اٹھا دیتے جاؤ۔ سارے تم ابھی معقول ... ۱۲

مستلزم حکم کو بیہج بندے پر بلکہ ہوتا ہے موجب یعنی عقل جو ادراک کرتی ہے نا ن پھر موجب ہوجاتا ہے
بلکہ ہو جاتی ہے وہ جیسے جبکہ عقل نے ادراک کیا اسکی طرف واجب ہے وہ ویسے استحقاق حکم کا حکیم سے
عقل کہتی ہے یہ چیز حسین ہے تو پھر ادراک حسن کا ہو گیا نا ں اب حکیم سے حکم آئے گا تو اللہ تعالی اس
کو واجب کریگا کیونکہ اللہ تعالی حکیم ہے حکیم مرجوح کو ترجیح نہیں دیتا یہ اسلیے کہا کہ عقل واجب نہیں کرتی
واجب نہیں کرتی نا ں تو دوسری جانب مرجوح ممتنع نہیں ہوتی عقل کہتی ہے اگر حکم آیا تو اللہ تعالی
اسکو واجب کریگا عقل نے تو ادراک کیا کہ یہ حسن ہے لیکن حاکم ہے نہیں واجب نا ں نہیں کر سکتی
تو مرجوح جانب کا اعتبار باقی رہتا ہے اسلیے کہ عقل جسکو ترجیح دے نا ں تو وہ راجح ہے

علہ
احتمال

جانب مرجوح تو حکیم مرجوح کو ترجیح نہیں دیتا تو اسلیے تفریع بٹھا رہے ہیں فالمعلم
بحکم جتنے تک شریعت پاک سے حکم نہیں آئے گا نا ں عقل حکم نہیں کریگی حکم وجوب حرمت والا
حسین کا ادراک کر سکتی ہے قبیح کا ادراک کر سکتی ہے اتنا ہم کہہ سکتے ہیں کہ حکم آیا تو اللہ
اس شئے کو واجب کریگا اس شئے کو حرام کریگا لیکن حکم نہیں کر سکتی کیونکہ حاکم نہیں ہے
ترجمہ حکیم ہے وہ حکیم جو نہیں ترجیح دیتا مرجوح کو پس جب تک نہ حکم فرمائے نہیں ہے
اسجگہ کوئی حکم۔ ومن جہتنا

اب تفریع بیان کرتا ہے اسی اختلاف پر۔ وہ یہ ہے کہ اسی مسئلہ پر ہم نے کہا ہے کہ دعوت شرط ہے
بلوغ دعوت شرط ہے تکلیف میں۔ جتنے تک دعوت نہیں پہنچے گی آپنے تک بندہ مکلف نہیں
ہوگا کہ یہ واجب ہے تیرے اوپر یہ حرام ہے یہ کر یا نہ کر کیونکہ عقل حاکم نہیں ہے حاکم شریعت
ہے جتنے تک شریعت نہیں کرے گی ہم کسی چیز کا حکم عقل سے نہیں کر سکتے اسلیے ہم نے
کہا تکلیف میں بلوغ دعوت شرط ہے اللہ تعالی کی طرف سے نبی آئیں گے وہ بیان کریں گے
وما کنا معذبین حتی نبعث رسولا۔ برخلاف معتزلہ کے اسی طرح اور دو مسئلہ
کرامیہ ہیں جو تین ہیں فرقے ان کے نزدیک ہے کہ عقل حکم لگاتی ہے
تفریع بٹھاتے ہیں وہ کہتے ہیں اگر شریعت نہ آتی تو یہ افعال ہوتے یعنی افعال جن کو
عقل نے ادراک کیا یہ حسین ہے یہ افعال ہوتے تو احکام واجب ہوتے تو انہوں نے
کہا عقل چونکہ ادراک کرتی ہے تو حسین کو واجب بھی کرتی ہے عقل چونکہ ادراک
کرتی ہے قبیح کا قبیح کو حرام قرار دیتی ہے عقل اگر شریعت نہ بھی ہوتی
نا ں تو احکام واجب ہوتے ہاں جی سے ترجمہ برخلاف معتزلہ کے

اور اباحیہ اور کراہیہ اور براءتہ کیونکہ وہ یعنی حسن قبح نزدیک ان کے عقل نزدیک ان کے واجب

کرتا ہے حکم کو پس اگر نہ ہوتا شارع اور ہوں افعال التبہ واجب ہوں گے احکام۔

قالو منہ۔ اب یہاں سے معتزلہ تقسیم بیان کرتے ہیں کہ کئی بعض افعال ایسے

ہیں جن کا حسن قبح بدیہی ہے تے بعض ایسے ہیں جن کا قبح بدیہی ہے بعض ایسے ہیں جن

کا حسن بدیہی ہے مثلاً صدق نافع سچ بولیں تے اتنے پیسے مل جائیں گے تو یہ صدق

نافع ہے اسکا حسن یہ بدیہی ہے تے صدق ہوتے ضار ہو یہ نظری ہے کہ اگر سچ بولا

تو اتنے تھپیڑ لگیں گے تو اب اسکا جو حسن ہے صدق ہے لیکن ضار ہے تو حسن نظری ہے

وہ کہے گا سچی بات پر اگر تکلیف آ بھی جائے تو برداشت کرنا پڑتی ہے یہ عقد ہم مسلم کو

حلال ہے گا تے کذب قبیح کذب کا کذب ضار تو جھوٹ بولا تو اتنی شئے مل جائے گی

تو کذب باضار اسکا قبح بدیہی ہے جھوٹ بولا تو لوگ کہیں گے بڑا جھوٹا ہے سزا ملے گی

یہ کذب قبیح ہے تے ضار ہو ساتھ تو قبح بدیہی ہے عقل سمجھتی ہے بدیہی ہے

ہاں جی۔۔۔ ترجمہ کہا معتزلہ نے بعض ان سے وہ ہے جو بدیہی ہے مثل حسن صدق

نافع کے اور قبح کذب ضار کے۔

جھوٹ بولا تو ماں جوتے لگیں گے ستا تھپیڑ لگیں گے

قبل امر الآخر [ ]

تو ہیں معنے آئے تیسرے معنے میں اختلاف ہے کہ شرعی ہے عقلی ہے یہ آ گئے یعنی اشارہ کر دیے

ہیں حسن قبح شرعی ہے یہ موجبہ علیہ کے قائل ہیں ہر فعل جو اسکا حسن قبح شرعی ہے معتزلہ آگے بیان

کیا تے ہم نے پوچھا نہ عقل ادراک کر سکتی ہے نہ عقل حکم لگا سکتی ہے اسکے بعد عندنا و عندالمعتزلہ ہمارے

نزدیک اور معتزلہ کے نزدیک عقلی ہے یہ مابہ الاشتراک آیا تے مابہ الامتیاز آگے آ گیا تے ایک اختلافی

مسئلہ متفرع کیا ہمارا جو اثر حنفیہ یہ ماتریدیہ مراد ہیں تو انکے نزدیک ہے عقل ادراک کر سکتی ہے حاکم نہیں ہے

تے معتزلہ کہتے ہیں ادراک بھی کرتی ہے عقل حکم بھی کرتی ہے اسی پر تفریع بٹھائی ہمارے نزدیک بلوغ دعوت

تکلیف میں شرط ہے یہ آ گیا تے معتزلہ اباحیہ براءتہ کراہیہ انکے ساتھ ہیں یہ آ گیا اسکے بعد

معتزلہ نے کہا بعض ایسے افعال ہیں جن کا حسن قبح بدیہی ہے جیسے صدق نافع کا حسن سچ نافع والے یہ

حسین ہے صدق سچ بولوں مجھے ہزار روپیہ مل جائے گا تے اسکا حسن عقلی ہے تے بدیہی ہے

اور کذب ضار کا قبح یہ بھی بدیہی ہے اس طرح آگئے عزاصحب اب یہ قبیل سے اعتراض کرتا ہے

حضرت عبدالمطلب علیہ کا بارش میں پیسے کر کے کسان خواہ اپنی بار ر لا ہے اور وسط کا ہو اور نسل ادراک کرتی ہے یہ راہ گیروں کے وجود کی دلالت کرتا ہے یہ تو ہو اتنا بڑا جہاں ہے اسکے بھی دلالت کرتا ہے یعنی یہ عقلی دلیل ہے اللہ تعالیٰ کے وجود کی بھی عقل سے بندہ معرفت ہوتا ہے

پہلے تیسرے معنی کو دیکھو لوگ دنیا میں مدح کا مستحق ہو آخرت میں عذاب کا ثواب کا بہر حال ثواب عقاب یہ آخرت میں ہوگا تو اسلئے انہوں نے سوال کیا اشارہ کی طرف ہے کہ جب خود آخرت سمعی ہے ایسا ہے ہو قیامت قیامت نے دار آخرت ہونے کے بعد قیامت کو اٹھنا دار آخرت ہے اس میں ثواب تو وہ سمعی ہے عقلی نہیں ہے عقل نہیں سمجھ سکتی کہ آخرت میں دار ہے اس میں ثواب عقاب ہو سمعی ہے شریعت آئی اللہ کے نبی آئے انہوں نے بیان کیا تو جب آخرت خود سمعی ہے تو عقل اسکے ادراک میں مستقل نہیں ہے اگر شرع نہ آئی تو عقل کیسے سمجھتی آخرت کو لہذا ثواب عقاب تو آخرت میں ہونا ہے جب خود آخرت سمعی ہے تو ثواب عقاب کیسے عقلی ہو سکتا ہے مدح ذم تو دنیا میں ہے جب خود آخرت کا معاملہ عقلی نہیں ہے تو ثواب عقاب یہ آخرت میں ہونا لہذا یہ بھی شرعی ہے عقلی نہیں ہے ہاں جی ۔۔۔ قبل یہ معتزلہ کا قول ہے ترجمہ کہا گیا ہر معاملہ آخرت کا سمعی ہے نہیں مستقل عقل ساتھ ادراک اسکے پس کیسا حکم کرتا عقل ساتھ ثواب کے آخرت میں جگہ آخرت میں۔ تو پھر عقلی کیسے ہو سکتا ہے۔

اقول العدل واجب

تو اب جواب دیتے ہیں دو وجہ سے۔ پہلا جواب یہ ہے تم نے کہا آخرت کا معاملہ سمعی ہے آخرت کا معاملہ ثواب عقاب والا یہ سمعی ہے تو اقول سے فرماتے ہیں آخرت کا معاملہ بھی عقلی ہے ان کے نزدیک۔ اور اس پر عقلی دلیل قائم ہے جو آخرت ہے اگر شریعت نہ بھی آتی تو آخرت نہ بیان کرتی تو عقل سمجھ سکتی تھی آخرت کو بھی اور انہوں نے دلیل دی وہ یہ ہے کہ ایک بندہ ہے اس دنیا میں ساری زندگی اس نے ظلم ہوتا رہا کہیں سے اسے عدل نہیں ملا تو مر گیا تو عقل کہتی ہے کہ اسکو عدل ملنا چاہیے۔ تو وہ اس دنیا میں تو ہے نہیں تو وہ آخرت ہے جہاں پر مجازات ہے یہ عقل سمجھتی ہے ہاں جی ۔۔ بندہ پر ساری زندگی ظلم ہوتا رہا اس نے فلان کا دروازہ کھٹکھٹایا تھانے پر گیا عدالت میں گیا میں کہیں سے اسے عدل نہیں ملا تو مر گیا تو عقل کہتی ہے اسکو انصاف ملنا چاہیے اس دنیا میں تو ہے نہیں تو کوئی اور دار ہے جس میں انصاف مہیا ہوتا ہے اسکو انصاف ملنا چاہیے۔ باقی یہ رہ گیا کہ آخرت میں معاد یا جسمانی ہوگا یا روحانی ہوگا یہ خصوصیت یہ تفصیل اس تفصیل میں ہم نہیں پڑتے یہ تفصیل سمعی ہے تو سماع شرع سے ہے یہ عقلی نہیں ہے عقل اسکو بیان نہیں کر سکتی ادراک نہیں کر سکتی لیکن خود آخرت کو آخرت ہے ایسا دار وہ عقل ادراک کرتی ہے اتنا کافی ہے عقل کیلئے آخرت میں مجازات ہے یعنی ثواب جزاء ہے باقی یہ سزا جزاء کی کیفیت اسکی جزئیات انواع وہ سمعی ہیں یہ تفصیل عقل نہیں سمجھ سکتی۔ ترجمہ کیا ہوں میں عدل واجب ہے عقلاً نزدیک ان کے جنہوں نے یہ کہا ہے کہ عقلی ہے وہ معتزلہ ہو گئے اکثر حنفیہ ہو گئے۔ پس واجب ہے مجازات جزاء سزا اور یہ کافی ہے واسطے حکم عقل کے عقل کہتی ہے کہ آخرت میں ثواب کا مستحق ہے تو عقاب کا مستحق ہے تو آخرت کو عقل سمجھ سکتی ہے۔ اگرچہ یہ خصوصیت معاد جسمانی کی سمعی۔

علی انہ۔ یہ علی علاوہ ہے اب دوسری وجہ سے جواب۔ وہ یہ ہے کہ جو معتزلہ ہیں وہ شرط کے قائل ہیں یہ نہیں ہے کہ آخرت ہے تو ثواب کا مستحق ہے آخرت ہے تو عقاب کا مستحق ہے بلکہ وہ شرط کے قائل ہیں

دار ہو، نہیں چاہیئے یہ جو ساری زندگی ذلیل ہوتا رہا عقل کہتی ہے اسکو انصاف ملنا چاہیئے وہ اس دنیا میں تو
ہے نہیں ساری زندگی مظلوم ہوتا رہا تو پھر کیا تو وہ دار آخرت ہے یہ اٹھے گا اس دن اسے انصاف ملیگا
(نعرہ تکبیر اللہ اکبر۔ تم کو تو ذوق ہی نہیں)

و منہ ما ھو نظری ؛ تو معتزلہ انہوں نے کہا بعض حسن قبیح وہ بدیہی ہے بعض افعال ہیں ان کا حسن قبیح
بدیہی ہے نہ بعض ایسے ہیں جن کا حسن قبیح نظری ہے جیسے صدق ضار کہ سچ بولا تو یہ سزا دیگا اب یہ صدق حسین
ہے کہ قبیح ہے صدق ضار اس نے سچ بولا تھے جیل جانا پڑا یہ صدق حسین ہے اسکا حسن نظری ہے نظر فکر کریگا کہ
کلمہ حق کہنا ہوتے سچ وہ تکلیفیں اٹھانا پڑ رہی ہیں دلیل عقلی لائے گا سچ بولنا چاہیئے چاہیئے تکلیف آ
جائے جبر ہے کیونکہ سچائی میں تکلیفیں آ رہی ہے یہ دلیل عقلی آئے گی یہ بدیہی نہیں ہے بدیہی
وہ ہے کہ ہر بندہ ہر بندہ ہو تو وہ سارے سچ بولیں نا۔ جسکو پتا چلے کہ سچ بولوں تو جیل میں جانا ہوں
وہ کہے گا یہ سچ کیسے نافع ہے یہ سچ کیسے اچھا ہے حسن ہے۔ تو وہ دلیل لائے گا کہ سچ اچھا ہے
کیونکہ اسکے لئے تکلیف اٹھانی پڑتی ہے صبر کرنا پڑتا ہے تو صبر اچھا ہے۔ اور جھوٹ بولا تو ہزار
روپے مل جائیگا اب جھوٹ کا قبیح یہ بھی نظری ہے ایسے جھوٹ کو اب کہ بولا جھوٹ ہے تو ہزار روپے
مل رہا ہے تو لیکن قبیح بدیہی نہیں ہے تو وہ پھر کہے گا جلب منفعت سے دفع مضار اولی ہوتا ہے
یہ دلیل لائے گا ٹھیک ہزار روپے تو مل رہا ہے یہ جلب منفعت ہے تو جھوٹ بول رہا ہے تو جو آگے
آگے لگیں گے قبر میں تو دفع مضار اولی ہے دو فعل ہوتے ہیں۔ ایک تو یہ ہے کہ وقتی طور تو
کوئی نفع مل رہی ہے لیکن آگے نقصان بھی ہے تو وہ عقل کہے گی جلب منفعت سے
دفع مضار اولی ہوتا ہے جیسے بندہ جائے ایک راستے پر رکھا آگے بندہ کھڑا تھا دو راستے
ہوگئے نا اس نے کہا یہ راستہ نہ جا آگے ڈاکو بیٹھے ہیں بلکہ یہ راستہ لے تو عقل اسکو کیا
کہے گی راستہ تو دونوں اسکو منزل پر پہنچا دیں گے عقل کہے گی بس ادھر سے جائیں تو
کوئی نہ کوئی تھے دیتے ہیں لیکن راستہ خراب ہے شاید لشکری ڈاکو پکڑ جائیں۔ کوئی بیٹری
ہے لیکن اس نے کہا کہ ڈاکو ہیں تو وہ کہے گا جلب منفعت سے دفع مضار اولی ہوتا ہے (راستہ کم ہے)
عقل کہے گی اور یہ عقلی دلیل ہوگئی عقل کہے گی نفع مل رہا ہے ایسا نفع ہے کہ خطرہ کا
بھی اندیشہ ہے اسکو نفع کو چھوڑے گا کوئی شئے ممکن ہے تکلیف پہنچ جائے تو یہ
دلیل عقلی آ گئی۔ تو سمجھے اور بعض بدیہی سے وہ ہے جو وہ نظری ہے مثل حسن صدق ضار کے
اور قبیح کذب نافع کے۔

اور آخرت کا معنی خبر در آخرت

لو تحقق لتحقق اگر آخرت متحقق ہوگی تو ثواب عقاب متحقق ہوگا تو شرطیہ کے قائل ہیں آخرت اگر سمعی بھی ہو تو ہم

تسلیم کر آخرت سمعی ہے لیکن آخرت جو سمعی ہے تو وہ شرطیہ کے قائل ہیں اگر متحقق ہوگی تو ثواب عقاب متحقق

ہوگا تو اتنی بات سمجھتی ہے عقل یہ شرطیہ سمجھتا ہے عقل ادراک کرتا ہے یہ تو سمعی نہیں ہے کہ اتنا کافی ہے تیسرا معنی

عقلی کہنے میں اتنا کافی ہے کہ ثواب عقاب آخرت میں۔ ہاں جی۔۔ ترجمہ علاوہ اسکے کہ بے شک وہ ساتھ معنی جو

ہم نے کہا کہ عقل کافی ہے حکم کر سکتی ہے۔ کہ اگر متحقق ہوگی البتہ متحقق ہوگا ثواب کا عقاب کا۔ یہ کہا ہے کافی ہے

اتنا کافی ہے یا یہ معنی عقلی کہہ سکتے ہیں۔ خلاصہ تو اس میں تدبر کر تو کہتے ہیں تدبر یہی ہے کہ وہ شرطیے کے

قائل نہیں ہیں وہ کہتے ہیں آخرت متحقق ہے عقل حکم کرتی ہے تو ثواب عقاب بھی ہے آخرت۔ یہ عقل ادراک کرتی

ہے حکم لگاتی ہے ہاں جی۔ اس علاوہ معاد کرتے ہیں کہ وہ شرطیے کے قائل نہیں ہیں بلکہ وہ جزم سے کہتے ہیں

عقل جزم کرتی ہے کہ آخرت ہے تو ثواب عقاب بھی ہے۔ یہ لوگ ہیں۔ وھم بالآخرۃ ھم یوقنون۔

مطلب ہے اپنی عقل کو استعمال کیا ہے انہوں نے

ایک بندہ آیا آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس اس نے ہڈی اٹھائی ہوئی تھی اس نے کہا کہ یہ زندہ ہوگی۔ وحی اتری

یحیی العظام۔۔۔ الخ وھی رمیم قل یحییھا الذی انشاھا اول مرۃ۔۔ تو وہ ہی اسکو زندہ کرے گا جس نے ابتداء میں

پیدا کیا۔ تو معاد ہوگا۔ وھو اھون علیہ۔ اللہ تعالی پر آسان ہے یعنی جس نے اول حیات کو پیدا کیا بندوں کو پیدا

کیا پوری کو موت دے کر دوبارہ زندہ کرے پھر پیدا کرنے پر کونسی مشکل ہے اسکے سامنے۔ عقلی دلائل دیئے۔

جس طرح اللہ نے فرمایا۔ یخرج الحی من المیت یخرج المیت من الحی۔ وکذالک یحی الموتی۔

اللہ تعالی زندے سے مردہ پیدا کرتا ہے مردے سے زندہ تو پھر اسی طرح ہم مردوں کو قبروں سے زندہ کریں گے

زندہ جو پڑا ہے اس سے بچہ نہیں نکلتا۔ ایسی عقلی دلیلیں، دلائل قرآن مجید میں لیں یہ کلام ہے لیں بندہ پڑھتا

رہے اور اس میں تفکر کریں آیت تو بالکلیہ فنا تک پہنچانا ہے بندے کو ذہن اسی طرح سمجھتا ہے بڑے دلائل

ہیں آخرت پر عقلی دلائل ان میں غور کرو زمین میتہ ہوتی ہے سفیدہ ڈگر ہوتا ہے اللہ تعالی بارش دیتا ہے

سفیدہ ڈگر سے انگور دانہ نکلتی ہیں یہ دلیل دی ہے اللہ نے فرمایا فالق الحب والنوی۔۔

فتدبر کا معنی ہے کہ تم نے کہا وہ شرطیے کے قائل ہیں اور شرطیہ عقلی ہے اسکو عقل ادراک کرتی ہے حکم لگاتی ہے

ہے لو تحقق لتحقق تو وہ معتزلہ شرطیے کے قائل نہیں ہوتے انہوں نے جزم سے کہا عقلا آخرت ہے

سمعا تو مانا ہے سمعی دلائل ہیں اللہ کے نبیوں نے تبلیغ کی اور لوگوں کو بتایا کہ یہ کام کرو یہ نہ کرو

یہ کرو گے تو آخرت میں تمہیں ثواب ملے گا یہ کرو گے تو عقاب ہوگا جنت بھی ہے دوزخ بھی ہے تو یہ

اللہ نے نبی آئے تو کتابیں نازل ہوئیں تو بیان کئے اتنا تو عقل سمجھتی ہے جو آخرت ہے

تو جزا ہے۔ ہر بندے کی عقل کہے گی دل کہے گا یہ بندہ جو ساری زندگی ذلیل ہوتا رہا تو اسکیلئے

وغیرہ ما لا یدرک ۔ ا تو پیچھے تو بعض ایسے ہیں جن کا حسن قبیح نظری ہے تو جن کا ہم بھی ہے اب کہتے ہیں بعض ایسے ہیں افعال جن کا حسن قبیح عقلی نہیں ہے وہ معتزلی آگئے تو انہوں نے کہا حسن قبیح عقلی ہے تو معتزلہ یہ موجبہ جزئیہ کے قائل ہیں بعض کا حسن قبیح وہ بھی مان رہے ہیں بعض ایسے افعال ہیں جن کا حسن قبیح شرعی ہے انہوں نے کہا ما لا یدرک الا بالشرع ۔ عقل ادراک ہی نہیں کرتی پہلے تو یہ آیا کہ عقل ادراک کرتی ہے حکم بھی کرتی ہے اب یہ ہے کہ نہ عقل ادراک کرتی ہے نہ حکم لگاتی ہے مثلا رمضان شریف کا آخری روزہ ہوتا ہے اس میں شک پڑتا ہے تنگ پڑتا ہے کہ شوال کی اول ہے یا رمضان کا آخری ہے اب رمضان ہے یہ آخری کا روزہ یہ حسین ہے تو مشکل یہ آگیا کہ وہ حسین ہے شوال اول شوال کا روزہ یہ قبیح ہے وہ بھی ایک دن ہے وہ بھی ایک دن ہے تو روزہ اس وقت ہو آخری رمضان میں یہ حسین ہے تو اس دن ہو تو ناں تو قبیح ہے اب اسکو عقل ادراک نہیں کر سکتی کہ کر سکتی ہے ؟ شک میں پڑتا ہے رمضان شریف کا روزہ ہے دن تو ایک جیسا ہے ناں ۔

طلوع صادق سے لے کر غروب آفتاب تک ایک جیسا ہے ناں ۔ تو یہ ایسی چیز ہے جسکا نہ تو عقل ادراک کر سکتی ہے حسن قبیح کو نہ عقل حکم کر سکتی ہے بلکہ اسکا حسن قبیح شرع سے ادراک کیا جا سکتا ہے شرع پاک نے کہا رمضان شریف کا آخری روزہ حسین ہے شوال اول کا روزہ قبیح ہے یہ شرع نے بتایا کیونکہ رمضان شریف وہ عید ہے عید آگئی ناں اللہ تعالی کی طرف سے عید دی گئی ہے تو اللہ تعالی نے فرمایا کہ تم نے نعمت کو پورا کر لیا الحاعۃ کر لی اسکی اب رہا عقل و شرب بذکر اللہ اب کھاؤ پیئو ۔ اب جو اللہ تعالی نے عید ہماری لئے بنائی پھر روزہ رکھیں تو اسکے اذن کا تو نافرمانی بنتی ہے تو یہ شرعی ہے شوال کا روزہ قبیح اسکا شرعی ہے ۔ ترجمہ اور بعض ان سے حسن قبیح ہر ایسا ہے ۔ وہ ہے جو نہیں ادراک کیا جاتا مگر ساتھ شرع کے مثل حسن روزے آخر رمضان کے اور قبیح روزے اول شوال کے کیونکہ نہیں ہے راستہ واسطے عقل کے طرف اسکے ۔

باقی جو ہیں کہتے ہیں حسن قبیح ذاتی ہے آخری رمضان کے روزہ کا حسن بھی ذاتی ہے تو اول شوال کا قبیح یہ بھی ذاتی ہے اب جو ذاتی ہے شرع پاک نے جو بیان کیا شرع پاک نے آخری روزے کو حسین کہا تو شوال کے اگر عکس کرتا تو اس طرح ہو جاتا (وہ پیچھے آیا تھا) حسن قبیح ذاتی ہے شرع پاک نے کشف کیا ہے کہ یہ حسین ہے یہ قبیح ہے حسن ذاتی تھا عقل وہاں تک نہیں پہنچ سکی ۔ تو جعل نہیں کیا اسکے حسن کا تو اسکے قبیح کا بلکہ ذاتی حسن قبیح تھا تو شریعت نے کشف کیا بیان کیا

علیہ رمضان کا روزہ کبھی 30 کبھی 29 اور اول شوال ہے ادھر افعال ہے دوسرا

جیسے تو بیٹھا ہو تو پردہ لگا کھڑا ہو تو وہ پردہ جو ہٹائے سے حضرت صاحب نکل آئے۔ یہ کشف ہے تو پہلے بیٹھا ہے۔ اللہ کے نزدیک اسکا جو جعل ہے ناں وہ جعل ہی حسن ذاتی ہے اس میں قبیح ذاتی ہے شریف ہمارے پاس آئی اس نے بیان کیا تو کشف ہوا ہمیں معلوم ہوا (علماء نے کیا چیز نہیں بیان کی صرف حلوے نہیں کھائے آجکل ہے جیسے بلکہ انہوں نے تحقیقیں کیں عقل نور پڑتے رہے حقائق ہیں۔ میں بیٹھا تھا میرے دل میں یہ بات واقع ہوئی کہ علم جو ہے صرف کتاب جو ہے ہم فوت ہو جائیں گے کتاب تو پڑی ہے مسائل اس میں لکھے ہوئے ہیں۔ اس سے پتہ چلتا ہے مراد معنی گیا ناں علم قدیم ہے تو اسلیے کہ علم ذات الٰہی ہے اسی سے حقائق ہیں وہ نہیں بدلتے ہیں بدل جاتے ہیں متغیر ہیں۔ علم اپنی حقیقت ہے یہ شئے بدل سکتی ہے علم حقیقت ہے نفس الامری شئے ہے واقع میں ثابت ہے وہ منفنا ہوتی ہے ناں بدلتی ہے علم انما البیان انہ ہے جو نہ صرف ہونے سے کم ہوتا ہے یہ ایک نور ہے اللہ کے انوار سے کیونکہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ اسکا تعلق ہے اسکا صفت ہے اسکی اسی سے فیضان ہے۔ میرے استاذ چلے گئے علم کا جو انتقال ہوا وہ باقی ہے۔ ترجمہ لیکن شریعت نے وہ بھیجے کیا ناں مالا یدرک الا بالشرع۔ لیکن شریعت سے ہمیں ادراک آیا ناں) لیکن شریعت نے کشف کیا حسن اور قبیح ذاتی ہے۔ اس سے پتہ چلتا ہے کہ ان کا حسن قبیح ذاتی ہے

ثم اختلفوا ! اب کہتا ہے کہ معتزلہ تو اتنے تک رہے متفق۔ اس میں اختلاف ہے کہ حسن قبیح کی علت ذات فعل ہے یا ذات فعل نہیں ہے صفت حقیقیہ ہے اس فعل میں صفت ہے صفت حقیقیہ وہی علت بنتی ہے۔ ایک اور قوم ہے انہوں نے کہا قبیح میں صفت حقیقیہ ہے تو حسن کیلئے صفت حقیقیہ کا عدم ہے اس کیلئے تو جبائیہ نے کہا نہ ذات فعل علت ہے حسن قبیح کی نہ صفت حقیقیہ بلکہ صفت اعتباریہ ہے یہ خو بہو گئی دوسری قوم میں معتزلہ کی ہمارے نزدیک حق یہ ہے کہ اطلاق عام ہے ذات فعل بھی ہو سکتی ہے صفت حقیقیہ بھی ہو سکتی ہے کہیں ذات فعل کہیں صفت حقیقیہ ایک میں انحصار نہیں ہے ہمارا مذہب یہ ہے اطلاق عام ہے حتیٰ کہ صفت اعتباریہ بھی علت حسن قبیح کی ہو سکتی ہے جہاں بھی حسن قبیح ہوگا ہو سکتا ہے یہ ذات فعل ہے یا صفت حقیقیہ ہو یا صفت اعتباریہ ہو علت جہاں ذات فعل ہو یہ ہم کہیں گے اطلاق عام ہے یعنی اسکو کہتے قدر مشترک۔ ہاں جی۔ اب اختلاف کہ اس میں کسی مذاہب ہیں کہ حسن قبیح

کی علت کیا ہے بعض نے کہا ذات فعل حسن قبح کی علت ہے بس وہ جو سمجھے کہ خدا نے حسن فعل کی ذاتی ہے بس

بعض نے کہا ایک صفت ہے جو حقیقی صفت ہے اعتباری نہیں ہے حقیقی صفت وہ جس کا انفکاک ممتنع ہے بعض نے

تقسیم کی کہ حسن کی علت عدم قبح ہے تو قبح کی علت صفت حقیقیہ ہے۔ جبائیہ نے کہا یہ بڑا آدمی ہے ان کا

قرآن مجید میں تفسیر اور علم کلام بہت بڑا ہے ان کا۔ جبائیہ نے کہا صفت حقیقیہ نہیں ہے بلکہ اعتباریہ صفت

ہے اعتبارات ہوتے ہیں مثلاً تونے یتیم کو چپٹ ماری کھنچ کر اوپر اب اگر ادب کیلئے ہے تو حسن

ہے اگر اسکو ذوق پہنچانا ہے تو پھر قبیح ہے یہ ہیں اعتبارات۔ اعتبارات سے حکم بدلتا ہے اسلئے کہتے ہیں

شریعت اعتبارات کا نام ہے ایک اعتبار کیا حسین ہے دوسرا آگیا اعتبار تو قبیح ہے تو علت حسن کی اعتباری

صفت ہے۔ طالب علموں کو حاکم مارتے ہیں منہ کے اوپر چپٹ۔ نہیں مارنی چاہیے لیکن ادب

سکھانے کیلئے ضرب آتی ہے۔ مروا صبیانکم بالصلوٰۃ۔ حضور نے فرمایا تم بچوں کو حکم کرو کہ نماز پڑھیں

بالخصوص جب کہ یاد میں سال کے ہو جائیں تو اسوقت تم ان کو ضرب کرو یہ ضرب تادیب ہے تو عورتوں

کی ضرب قرآن مجید میں آیا واضربوھن۔ والاتی تخافون نشوزھن فعظوھن واھجروھن فی المضاجع

واضربوھن۔ یہ بھی اعتبار ہے اگر یہ ادب سکھانے کیلئے تو اسکا انداز اور ہوتا ہے اگر

مارتے ہے تو بازو توڑ دیا۔ مارا اسکو زخمی کر دیا تو یہ ضرب تادیب نہیں ہے یہ ضرب تادیب ہے لہٰذا

اسکو جیل میں ڈالو خاوند کو۔ قرآن مجید نے ہر چیز کا بیان کیا۔

اسمبلی میں کہا کر خاوند ہلکی پھلکی ضرب کر سکتا ہے انہوں نے کہا نہ ہلکی پھلکی کو عورتوں کو بڑا غصہ

لگا ہوا تھا۔ انہوں نے کہا دیکھا ہمارے اوپر ظلم۔ تو وہ بھی اسی حد تک ان کا رونا سننے کی جگہ رکھتا ہے

ان کو سمجھایا جائے کہ اصل بات کو سمجھو۔ ترجمہ پھر اختلاف ہوا انہوں نے بس کہا قدماء

نے لذات فعل یعنی حسن قبیح کی علت ذات فعل ہے بس اور کہا متاخرین نے بلکہ واسطے صفت

حقیقیہ یہ فعل میں موجود ہوتا ہے جو ثابت کرتی ہے وہ صفت اسکو یعنی پر ایک کو حسن کو قبیح

کو اور ایک قوم نے کہا واسطے صفت حقیقیہ کے بیچ قبیح کے فقط فقط کہا اسکی قید سے حسن نکل

گیا اور حسن عدم قبح ہے قبح کی علت کا عدم ہے نال بس حسن ہے یہ ہے کہ قبیح کی علت نہیں ہوتی

چاہیئے بس حسن ہے اور کہا جبائیہ نے نہیں ہے صفت حقیقیہ بلکہ اعتبارات ہیں اور حق نزدیک

ہمارے اطلاق عام ہے خواہ اطلاق عام سے مراد ہے آگے عام ہے کہ جو فعل ہے اسکی علت ذات

فعل ہو متقتضی حقیقیہ ہو یا صفت اعتباریہ ہو۔ فلا یرد النسخ علینا

اب اس پر شروع بتاتا ہے کہ انہوں نے یہ اعتراض کیا تھا انہوں نے حسن قبیح کی علت ذات

فعل ہے یا صفت حقیقیہ ہے تو ان پر اعتراض ہو گیا نسخ سے کہ جو فعل ہیں نسخ تو واقع ہوتی ہے
اگر حسن کی علت ہے خود ذات فعل تو ذات فعل جو ہے پہلے بھی تھی اب بھی ہے فعل کی تو ذات فعل علت
ہے اگر حسن ہے تو سارا حسن ہونا چاہیئے اگر ذات فعل ہے قبیح کی تو پہلے بھی قبیح ہے اب بھی
قبیح ہے شروع پہلے تھی ناں منع تھی بعد میں وہ نسخ ہے خروت کی تو اسی طرح کئی چیزیں پہلے
ممنوع تھی بعد میں وہ مامور حکم ہو گیا نسخ سے جنہوں نے کہا ذات فعل صفت حقیقیہ
جن نے کہا اعتبارات ان پر یہ اعتراض نہیں ہوتا ہے جو جنہوں نے کہا ذات فعل تو ذات
فعل پہلے بھی ہے بعد میں بھی ہے اور جنہوں نے کہا صفت حقیقیہ تو ذات فعل سے
منفک نہیں ہے تو صفت حقیقیہ کسی زمانہ میں فعل سے منفک نہیں ہے محال
ہے تو حسن ہے تو پھر ہمیشہ حسن ہے اگر قبیح ہے تو ہمیشہ قبیح ہے
تو نسخ کیوں ہو گئی . ما ننسخ ما اٰیۃ او . . . . .
تو اسکا جواب دیا ہمارے اوپر نسخ سے اعتراض نہیں ہوتا کیونکہ ہم نے اطلاق کیا عام کہ ہے
لکھنے ایک اعتبار ہے جو یہاں نسخ ہے پہلے ایک اعتبار تھا پھر زمانہ گزر اتی
اعتبار دوسرا آگیا تو چونکہ اعتبارات ہوتے ہیں وہ ذات فعل سے منفک
ہوتا ہے تو پہلے ایک شئے تھی بعد میں منع پہلے ایک اعتبار جب اعتبار جدا
ہو گیا تو پھر وہ حکم نہ رہا تو چونکہ ہم نے کہا اطلاق عام ہے اطلاق عام
ہے پھر ہم پر نسخ سے اعتراض وارد نہیں ہوگا. ترجمہ لیس ہیں وارد
ہو گئی نسخ اوپر ہمارے.

مسلم الثبوت ص ۱۶ سبق 1

ثم من الحنفیۃ ! تو پیچھے تین مذہب آگئے اشاعرہ اور معتزلہ اکثر حنفیہ اور معتزلہ جو
ہیں وہ بھی قائل ہوتے بعض افعال ایسے ہیں جو سماعی ہیں شرع لیکر حسن قبیح . اب یہاں سے ماتریدیہ
اکثر حنفیہ تو وہ تھے . اب حنفیہ کا بعض یعنی ماتریدیہ ہیں عقل جو ہے بعض احکام میں مستقل ہے یعنی عقل ادراک
بھی کرتا ہے حسن کو قبیح کو حکم بھی کرتا ہے کہ فرض ہے یہ حرام ہے . ہاں جی - - - اشاعرہ وہ کہتے شرعی ہے
اکثر حنفیہ اور معتزلہ یہ کہتے ہیں عقلی ہے تو پھر ان کا آپس میں فرق آیا ادراک کرتا ہے حکم
نہیں کرتا اب حنفیہ جو ہیں انہوں نے فرمایا بعض احکام ایسے ہیں جن میں عقل مستقل ہے یعنی حسن
قبیح کا ادراک بھی کرتا ہے اور حکم بھی کرتی ہے جیسے اللہ تعالیٰ ایمان لے آنا واجب ہے اور

تو پھر کیسے شریعت نہیں پہنچی تھی میں جاہل تھا اسلئے نسبت کر دیتا انہوں نے احکام لغزش کے جو قائل ہوئے ہیں
ان کے متعلق قیامت کے دن نہیں کہ یہ ہم تک شریعت نہیں پہنچی ہم نہیں سمجھے اسلئے جاہل تو یہ عذر قبول نہ کیا
جائے گا اللہ تعالیٰ فرمائے گا میں نے عقل نہ دی تھی تمہارے اندر عقل نہیں تھی یا ان کی عقل بھی باطنی رسول ہے
ترجمہ اور روایت کی گئی ہے ابی حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ سے کہ نہیں عذر واسطے کسی ایک کا بیچ جہل کے
ساتھ خالق اپنے کے وہ کہے کہ خالق کا جہل لما یری من الدلائل یعنی اللہ کی ہستی اسکی وحدانیت
وجود پر اتنے دلائل موجود ہیں کہ ذرہ بھر توجہ کرے تو اسکی ذات کے دلائل موجود ہیں ذرہ بھر
توجہ کرلے تو جب دلائل موجود ہیں اور وہ دلائل سے صرف نظر کر رہا ہے تو اسکا جہل گویا جہل ہے
اسکا انکار کرنا انکار ہے۔ دلائل موجود ہیں اتنے دلائل موجود ہیں ذرہ بھر توجہ کرے تو دلائل نطق
کر رہے ہیں اللہ تعالیٰ موجود ہے وحدہ لاشریک ہے وہ بے مثال ہے ساری صفات وحدانیت ذات
وجود ہستی سارے دلائل نطق کر رہے ہیں کہ باوجود اسکے وہ کہے کہ میں نے نہیں جانا تو
یہ عذر قبول نہ کیا جائے گا۔ اللہ تعالیٰ کے سامنے نطق ہو جائے گا۔ اللہ تعالیٰ کا وجود ہستی وحدانیت
کے صفات یہ عقلی دلائل سے ثابت ہیں کہ پھر اس میں صفت کلام آ گئی جب صفت کلام ثابت

عذر نہیں ہے

ہو گئی رب کا ثابت ہو گئی رسولوں کی رسالت سمعی دلائل سے توحید ہے عقلی دلائل
سے توحید ہے اگر سمعی دلائل سے ہو تو دور لازم آتا ہے کہ سمع ثابت کرتی ہے کلام کو
کلام ثابت کرتا ہے اسی طرح نہیں ہے عقلی دلائل سے پہلے عقلی دلائل سے جب ثابت ہو جاتا ہے
پھر کلام صفت کلام رسالت کہ اللہ نے نبیوں کے ساتھ کلام کی کہ کتابیں نازل ہوئیں یہ بعد میں آتا ہے

اصول الحل لب المراد !

اب اتنے تک تو گویا حنفیہ کا معتزلہ کا اتفاق کہ مسئلہ توحید میں جو مسئلہ توحید ہے اللہ کی صفات میں
عقل مستقل ہے ادراک بھی کرتا ہے حسن قبح کا کہ حکم بھی لگاتی ہے یہ معتزلی بھی کہتے ہیں اشاعرہ بھی کہتے
ہیں اشاعرہ اسکے منکر نہیں ہیں توحید کے مسئلہ میں لیکن سبب یہ بعض مسائل میں ہو گیا
اب اس میں اختلاف ہے کہ عقل مستقل تھا ہے کہ دلائل موجود ہوں دلائل میں نظر فکر کر کے کہ ایمان لے آئے
ہیں۔ یہ دلائل ہیں سارے آفاقی دلائل ہیں انفسی دلائل ہیں جیسے فرمایا سنریہم آیتنا
فی الافاق وفی الانفس حتی یتبین لہ انہ الحق۔ یہ آفاقی دلائل انفسی اپنی ذات کے اندر دیکھو کہ پورا
عالم اندر کیسے ایک نظام چل رہا ہے۔ ایک نعمت ہے ایک پورا نظام چل رہا ہے تو اس سے بے خبر ہے
یہ نظام کون چلا رہا ہے یہ آیات ہیں انفسی اور یہ آفاقی ہیں عالم کا نطق کر رہا ہے

کفر حرام ہے اللہ تعالیٰ پر ایمان لانا فرض ہے یہ عقل ایمان کا حسن ادراک کرتی ہے کہ ایمان کو فرض کرتی ہے عقل
اور اسی طرح کفر کو یعنی کفر کے قبح کو عقل ادراک کرتی ہے اور حاکم بھی ہے کہ کفر حرام ہے یہ عقلی دلائل سے
توحید کا عقیدہ یہ دو ہو اور آگے کلیہ بیان کیا یعنی کل ما لا یلیق بجنابہ تعالیٰ ہر وہ صفت چیز جو
اللہ تعالیٰ کی شان کے لائق نہیں ہے تو اسکا قبح عقل ادراک کرتی ہے یہ قبیح ہے حکم عقل کرتی ہے کہ یہ حرام ہے
اور اسکی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف کرنا قبیح ہے۔ کل ما لا یلیق۔ ۔ حتی علی الصبی نمایت بیان کی کہ صبی عاقل
جو ہے ہاں تو اس پر بھی ایمان ہے وہ عقل جو ہے ہاں اسکا ایمان قبول ہے کفر کرے ارتداد بھی اسکا صحیح ہے کہ
یہ صبی عاقل۔ توجیہ جو بعض حنفیہ سے وہ ہے جو کہتا ہے بے شک عقل کا ہے مستقل ہونا ہے سمجھ
ادراک بعض احکام اللہ تعالیٰ کے پس واجب کرتی ہے ایمان کو اور حرام کرتی ہے کفر کو۔ عقل سے بندہ سمجھتا
ہے کہ محسن کا شکر یہ ادا کرنا واجب ہے کہ محسن کی ناشکری کفر ہے۔ اللہ تعالیٰ سے بڑھ کر کوئی محسن نہیں ہے
جس نے پیدا کیا اس نے نعمتیں دیں تو ان نعمتوں میں بندہ مغرق ہے ہر وقت ہر آن تو ہر عقل کہتی ہے
اللہ تعالیٰ پر ایمان لے آنا وہ وحدہٗ لا شریک ہے اور اسکی ناشکری حرام ہے۔ حتی کہ۔ ہر وہ شے
جو نہیں لائق ساتھ جناب اللہ تعالیٰ کے حتی کہ اوپر صبی عاقل کے۔

وروی عن ابی حنیفۃ! اب اس پر تائید امام ابو حنیفہ سے مروی ہے انہوں نے فرمایا کہ لا عذر
کے دن یہ جاہل۔ یہ جہل بخالق اللہ تعالیٰ کے ساتھ جہل یعنی یہ کوئی عذر نہیں ہوگا۔ جہل کرنا بھی
خالق ہے اللہ تعالیٰ کی ذات اسکی وحدانیت اور اسکی صفات سے جہل۔ کہ ہر وہ جو اسکی شان کے
لائق نہیں ہے تو وہ نسبت کی حرام کی تو وہ کہیگا مثلاً مجھے اسکا قبح معلوم نہیں ہوا میں معذور
تھا شریعت نہیں پہنچی تھی اس قسم کے عذر کرے تو ہاں جہل بخالقہ جہل میں کوئی معذور نہیں ہے
اب عقلمند مجنون ہے یا عقل نہیں ہے۔ ہاں جی۔ ۔ اب تائید پیش کرتا ہے کہ صبی عاقل بھی مکلف
ہے ایمان کے ساتھ کہ کفر کو قبیح سمجھے حرام قرار دے اور ہر وہ صفت شان جو اللہ کے لائق نہیں
ہے تو اسکو حرام قرار دے کہ نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف نہ کرے آگے امام صاحب سے روایت ہے
کسی کا عذر جہل کا عذر قبول نہ کیا جائیگا کہ مجھے شریعت نہیں پہنچی تھی میں جاہل تھا اللہ تعالیٰ
فرمائیگا کہ عقل نہیں دی تھی تو جو اسی طرح کل ما لا یلیق ۔۔۔ کذب جو اللہ تعالیٰ کی طرف
نسبت کرتے ہیں یہ اللہ تعالیٰ کی شان کے لائق ہے؟ بندے کی طرف کذب ہو تو کہتے ہیں فلاں
جھوٹا ہے تو عقل سمجھتی ہے کتنی قبیح نسبت ہے کہ ہر وہ جو اللہ کی شان کے لائق نہیں ہے ہاں
تو اسکی نسبت یعنی عقل ادراک کریگا اسکے قبح کو کذب کا قبح بھی عقلی ہے کوئی کذب کی نسبت کرے

کہ دلیل ہے جو اللہ تعالیٰ کی ذات موجود ہے اور وہ واجب الوجود ہے وہ وحدہ لا شریک ہے وہ عالم بھی ہے ارادہ
حیات سمیع بصیر یہ سارے. قدرت مشیت کلام یہ اسکی صفات ہیں لیکن امام ابو حنیفہ صاحب فرماتے ہیں کہ
جہل کا عذر قبول نہیں ہے معتزلہ اور ماتریدیہ کے درمیان فرق ہے معتزلہ کہیں گے جوں ہی عقل آیا وہ مکلف
ہو جاتا ہے بندہ میں جوں ہی عقل آیا تاں توحید کے ساتھ مکلف عقل سے ہی ہو گیا کوئی اسکیلئے مدت تامل
کی ذمی نہیں ہو گیا. امام ابو حنیفہ صاحب فرماتے ہیں ماتریدیہ وہ کہتے ہیں تامل کی مدت ہونی چاہئے. تامل کی مدت ہوگی
اب فرماتے ہیں تامل کی مدت کیوں ضروری ہے؟ دلیل یعنی یہ دعوت رسل کے قائم مقام ہے عقل آئے عقل کے آتے
ہی مکلف نہیں ہوتا ایک مدت تامل کی بھی دی جائے اسکو تاکہ یہ مدت تامل کی تاکہ بمنزلہ دعوت رسل کے ہے
کہ عقل تامل کرے گی دلائل میں دیکھے گی تو پھر عقل بھی انسان کیلئے باطنی رسول ہے تو دعوت رسل کے قائم مقام
ہو جائے گی اب وہ ایمان نہ لائے تو پھر معذور نہیں ہوگا. تو معتزلہ کہتے ہیں اسی وقت ہی اس پر
ایمان لے آنا واجب ہے جوں ہی عقل آئے گی تاخیر نہ کرے. ترجمہ کتنا ہو تامل شاید مراد بعد
گزرنے مدت تامل کے کیونکہ یہ دگزرنے مدت کے) بمنزلہ دعوت رسل کے ہے بھیج تنبیہ قلب کی. تاکہ
اس سے انسانی دل کو تنبیہ ہوگی دلائل میں غور وفکر سے کچھ قائم ہوگا اللہ کے نبیوں نے بھی دعوت دی تو وہ بھی
ایک مدت تھی تاکہ اسکا دل تنبیہ پکڑے متوجہ ہو دلائل میں غور وفکر کرلے.
اسکے بعد فرمایا کہ مدت تامل کتنی ہونی چاہئے یعنی مدت تامل متعین نہیں ہے متفاوت ہے کیونکہ عقلیں
متفاوت ہیں کئی عقلیں بڑی کامل عقلیں ہیں تو تھوڑی مدت میں وہ تامل کرکے تو اللہ تعالیٰ کی توحید
کا وہ سمجھ سکتے ہیں دلائل سے کئی عقل ایسی ہے انکیلئے زیادہ وقت لگتا ہے تو یہ متعین نہیں ہے
کیونکہ عقول متفاوت ہیں لہٰذا مدت تامل ہے وہ بھی مختلف ہے. ترجمہ اور یہ مدت مختلف
ہے کیونکہ عقول متفاوت ہیں.

مسلم الثبوت ص ۱۶ سبق ۲

وبما ذکرنا من المذاهب!

تو پیچھے مذاہب گزرے ایک اشاعرہ کا تو معتزلہ کا اور حنفیہ ماتریدیہ کا.
امام صاحب سے روایت آئی تاں جہل بخالق کسی کیلئے یہ عذر نہیں ہے قیامت کے دن کہ میں اپنے خالق
سے جاہل تھا کسی صفت سے جاہل تھا اس پر سوال تھا اسکا انہوں نے جواب دیا ہے. یہ روایت قرآن
مجید کے خلاف ہے قرآن مجید میں ہے وما کنا معذبین حتی نبعث رسولا. جب تک اللہ
کے رسول دعوت نہ فرمائیں تو اللہ پاک فرماتا ہے ہم عذاب نہیں کریں گے تو اسکا جواب دیا مراد

نئی چیز ہیں ہر ۵

باتیں ہیں ۳

جو یہ ناں کہ مدت تامل گزرنے کا ، اس کے بعد عذر نہیں ہے ۔ تو جو مدت تامل ہے یہ بمنزلہ دعوت رسول کے ہے
لہٰذا عقل اللہ نے جو اسے دی ہے تو عقل بھی اس کیلئے باطنی رسول ہے تو لہٰذا دعوت ہو گئی دعوت پائی گئی
اب تفریع بیان کرتا ہے ایک مسئلہ متفرع کرتا ہے کہ جو مذاہب ہم نے ذکر کیے تو اس پر یہ مسئلہ شاھق
بالغ فی شاھق الجبل یہ مسئلہ متفرع ہوگا وہ یہ ہے کہ ایک بندہ جو ہے ناں کسی پہاڑ کی کسی چوٹی پر رہنے
میں پہاڑ پر بالغ ہوا وہ جیسے بکریاں چرانے والے جنگلوں میں نکل جاتے ہیں افغانستان میں یا
بلوچستان میں ۔ ساری زندگی جنگل میں گزاری چھوٹا بچہ تھا کوئی اس پر دعوت نہیں پہنچی حتی کہ تبلیغی جماعت
بھی نہیں پہنچی اس لیے غافل ہو گیا نے ادھر پہاڑ پر فوت ہو گیا عقل آگئی نے فوت ہو گیا دعوت نہیں پہنچی
تو اس نے نہ نماز پڑھی نے نہ کوئی عقیدہ رکھا تو اب یہ دوزخ میں جائیگا یا جنت میں جائیگا یہ مسئلہ
متفرع ہوگا تو ہم ماتریدیہ کہیں گے کہ عقل تو اسکو تھی ناں بس عقل کے ساتھ وہ مکلف ہے تو ہم حنفیہ ماتریدیہ
بھی کہیں گے (جیسے پیچھے آیا ناں) عقل مستقل ہے بعض احکام کے ادراک کرنے میں فاوجب الایمان و
حرم الکفر تو لہٰذا وہ مکلف ہے توحید کے ساتھ مکلف ہے اللہ تعالیٰ کی ذات اور اسکی صفات کے ساتھ
مکلف ہے اگر اس نے توحید کا عقیدہ نہ رکھا تے فوت ہو گیا تو دوزخ میں جائے گا تو اس میں تو اتفاق
اب اختلاف اس میں ہے کہ امام ابو حنیفہ وہ فرماتے ہیں کہ نفس عقل سے مکلف نہیں ہوتا مدت تامل بھی
ضروری ہے اگر وہ بالغ ہوا تے مدت تامل پائی نے نظر فکر کر کے توحید کا عقیدہ نہ رکھا تو دوزخ میں جائیگا اگر
تو معتزلہ کہیں گے نفس عقل سے مکلف ہو جاتا ہے نے ماتریدیہ کہیں گے مدت تامل ضروری ہے یہاں جی ۔۔۔
پیچھے روایت کی لا عذر لاحد فی الجہل بخالقہ لما یری من الدلائل ۔ جتنے بھی پیچھے مذاہب آئے
ایک مسئلہ متفرع کرتا ہے اشاعرہ کہیں گے حسن قبح کیونکہ شرعی ہے تو شریعت اس تک نہیں پہنچی لہٰذا
یہ معذور ہے یہ مکلف ہی نہیں ہے وما کنا معذبین حتی نبعث رسولا وہ یہ کہیں گے
اسکو عذاب نہیں ہوگا ۔ بعض حنفیہ ماتریدیہ کہیں گے عذاب ہوگا اگر اس نے توحید کا عقیدہ نہ رکھا تو
عذاب ہوگا معتزلہ بھی یہی کہیں گے عذاب ہوگا لیکن فرق یہ ہے کہ معتزلہ کہیں گے نفس عقل
سے مکلف ہو جاتا ہے ہم کہیں گے کہ مدت تامل بھی چاہیئے باقی اشاعرہ کہیں گے کہ
عذاب نہیں ہوگا ۔ ترجمہ اور ساتھ اسکے جو تحریر کیا ہم نے مذاہب سے متفرع ہوتا ہے اور
اسکے مسئلہ بالغ کے فی شاھق بیچ چوٹی پہاڑ کے ۔

لنا ان حسن الاحسان : اب دلیل ذکر کرتا ہے پہلا تتمہ ہے لنا ۔ کہ احسان کا حسن کہ احسان
کے جو مقابل ہے ناشکری کفر اسکا قبح ۔ یہ مطلب ہے یعنی دلیل ہے کہ جو چیزیں ہیں حسن قبح

عقلی ہے تو لہٰذا انہوں نے دلیل یہ دی کہ احسان کا حسن اور اسکے مقابل کا قبح اس پر عقلاء متفق ہیں۔
تو اگر عقلی نہ ہوتا تو عقلاء کا اتفاق نہ ہوتا حالانکہ عقلاء تو متفق ہیں تو پھر معلوم ہوا کہ عقلی ہے۔
مطلب یہ ہے کہ اشاعرہ جو ہیں وہ کہتے ہیں کہ کسی شئے کا حسن قبیح عقلی نہیں ہے شرعی ہے یہ ان کے مقابلے میں
ہے وہ موجبے ملیے کے قائل ہیں تو وہ کہیں گے ہر جگہ تو یہ بعض بیان کر رہے ہیں احسان اور اسکے مقابل
یہ عقلی ہے اگر شرعی ہوتا تو عقلاء اتفاق نہ کرتے۔ ہاں جی ... لنا کیونکہ یہ اشاعرہ کے مقابل
ہے انہوں نے دلیل یہ دی احسان کا حسن مقابل کا قبح اس پر عقلاء نے اتفاق کیا ہے۔ ترجمہ
واسطے ہمارے بے شک حسن احسان کا اور مقابل اسکا ساتھ اساءۃ کے احسان دوسروں کے ساتھ
احسان کرنا اور مقابل ہے اساءۃ کہ دوسروں کو تکلیف پہنچانا ظلم کرنا۔ اس سے ہے جو متفق ہوئے
اس پر عقلاء۔

اب یہاں سوال پیدا ہو سکتا ہے عقلاء جو متفق ہوئے ہیں تو شریعت نے بتایا ہو کہ احسان اچھی شئے
ہے اور اساءۃ بری شئے ہے شریعت نے بتایا ہو پھر اتفاق کر لیا ہو۔ تو اس کا جواب دیا جو ارسال
رسل کے قائل ہی نہیں ہیں تو وہ بھی متفق ہوئے ہیں۔ ہاں جی ... وہ بھی مانتے ہیں جو منکرین ہیں
شریعت کے وہ بھی مانتے ہیں تو معلوم ہوا کہ وہ جو مانتے ہیں ان کے پاس عقل ہے تو ان عقلاء
نے اتفاق کیا ہے تو یہ عقل سے ادراک کیا ہے ترجمہ حتی کہ وہ شخص جو نہیں قبول کرتا
ساتھ ارسال رسول کے مثل براہمہ کے۔ استاذ صاحب نے کہا ہے یہ فرقہ اہل ہند میں ہے ہنود فرقہ
ہے براہمہ ان کو کہتے ہیں۔ پس اگر نہ ہوتی یہ بات بے شک یہ حسن قبح ذاتی ہے ذاتی کا معنی عقلی
نہ ہوتا اس طرح۔ والجواب تو دلیل آگئی اب اسکا جواب ہم نے دلیل دی کہ یہ کہا احسان کا حسن
عقلی ہے اور اساءۃ کا قبح یہ عقلی ہے کیونکہ عقلاء متفق ہوئے ہیں ہم مانتے ہیں کہ عقلاء متفق
ہوئے ہیں لیکن یہ نہیں مانتے کہ عقلی ہے اشاعرہ کہیں گے کہ یہ نہیں مانتے کہ یہ عقلی ہے
کیوں نہیں جائز کہ یہ جو احسان کا حسن اساءۃ کا قبح یہ اسلئے حسین ہوا کہ مصلحت عامہ تھی
اس میں عوام کی رعایت تھی عوام کیلئے عام لوگوں کیلئے مصلحت تھی تو مصلحت عامہ کی
وجہ سے انہوں نے حسین کہا نہ یہ کہ حسن ذاتی تھی کہ عقلی ہوا۔ ہاں جی ... ہم یہ تسلیم
نہیں کرتے عقلاء کا جو اتفاق ہے بس عقلی ہے ہم عقلی تسلیم نہیں کرتے ہو سکتا ہے جائز ہے
کہ مصلحت عامہ کی وجہ سے علماء نے اتفاق کیا کہ یہ حسین ہے احسان حسین ہے
اور اساءۃ قبیح ہے اسکا جواب دیتے ہیں تو کہتا ہے کہ مصلحت عامہ

عقلاء کا اتفاق نہ ہوتا ۱۳

۱۵ ربیع ۱۴

میں کلام چلا رہے ہیں مصلحت عامہ تھی اب ہم مصلحت عامہ پوچھتے ہیں کہ جو حسین ہے اسکا حسن عقلی ہے یا اور وجہ سے ہے اگر تم کہو کہ مصلحت عامہ کا حسن بھی اور وجہ سے ہے تو ہم اور وجہ میں کلام چلا رہے گے اسی طرح پیچھے تسلسل لازم آئیگا تو پھر تمہیں ماننا پڑے گا کہ مصلحت عامہ کا جو حسن ہے یہ بدیہی ہے تو اسکا حسن ذاتی ہے احسان کا حسن عقلی نہیں مان رہے تھے تو اب تو مصلحت عامہ کا حسن عقلی ماننا پڑیگا تو ہم بھی یہی ثابت کرنا چاہتے تھے کہ حسن قبیح عقلی ہے چیزوں کا افعال کا حسن قبیح عقلی ہے چلو بعض کو تم نے مان لیا تو مصلحت عامہ کو مانا تو احسان کو کیوں نہیں مانا یہاں جی ۔ ۔ ۔ اگر مصلحت عامہ کی وجہ سے حسین ہو تو یہ ہمیں مضر نہیں ہے کیونکہ ہم مصلحت عامہ میں کلام چلا رہے گے کہ اسکا حسن عقلی مان لو اگر تم کہو عقلی ہے اسکا حسن قبیح تو ثبت ہو گئی کہ تم نے مان لیا بعض کا اگر تم کہو کہ اسلئے کوئی اور ہے تو ہم اور وجہ سے کلام چلا رہے گے تسلسل چلتی رہیں یہاں تک کہ ۔

(وجہ) یہاں اور جیز بھی ہے لا یعنی کا اس میں جواب نکال لیا کہ مصلحت عامہ اگر مصلحت عامہ کی وجہ سے احسان حسین ہو تو اساءة قبیح ہو تو مصلحت عامہ یہ علت ہوگی نا تو ہم بھی قائل ہیں کہ جیسے پیچھے کہا تھا (اطلاق عام کے قائل ہیں) تو یہ ایک اعتبار سے تو یہ علت ہے ایک جواب تو احسان کے حسن کے اساءة کے قبیح عقلی ہونے کے منافی نہیں ہے یہ مصلحت عامہ ایک اعتبار ہے تو علت حسن قبیح کی وہ پیچھے ہم نے کہا ہے بعض نے ذاتی فعل کہا بعض نے صفت حقیقی کہا بعض نے صفت اعتباری کہا۔ تو جواب دیا کہ مصلحت عامہ کی وجہ سے ہو نا تو ہم بھی کہتے ہیں جائز ہے اس میں کوئی ہمیں نقصان نہیں ہے کہ احسان کا حسن عقلی ہے یہ مصلحت عامہ کی وجہ سے ہے نا علت ہوگی تو علت ہمارے نزدیک اعتبار عام ہے اطلاق عام ہے کوئی بھی ہو تو یہاں مطلب ہے صفت اعتباری ہو جائیگی ایک جواب۔ لائن میں

دوسرا جواب کہ مصلحت عامہ سے ہم پوچھتے ہیں ہم مصلحت عامہ میں کلام چلا رہے ہیں کہ مصلحت عامہ حسین ہے اسکا حسن قبیح عقلی ہے اگر تم کہو مصلحت عامہ اسکا حسن قبیح عقلی ہے تو بس تم نے ہماری بات مان لی تو پہلے مان لو احسان میں اگر کہو کہ یہ کسی اور وجہ سے ہے تو پھر ہم اور وجہ میں کلام چلا رہے گے تو اسی طرح تو آخر میں ماننا پڑیگا کہ مصلحت عامہ کا حسن عقلی ہے یہ بدیہی ہے یعنی عقلی ہے تو مصلحت عامہ عقلی ثابت ہو گئی یہاں جی ۔

ہم مصلحت عامہ میں کہتے ہیں کہ مصلحت عامہ حسین ہے خود اگر تم کہو مصلحت عامہ کا حسن عقلی ہے تو پھر تم نے ہماری بات مان لی نہیں تو پھر کہیں گے تم کہو مصلحت عامہ

علاوہ
اب اسں کا جواب دیتے ہیں

کچھ لوگ رشتہ داروں سے کچھ ایسے لفظ نقطہ سے تعریف کریں نکالیں کچھ اللہ تعالیٰ جنت کے اطراف میں ارواح کو ڈال دیتے کچھ لوگ کہاں چلے گئے وہ لوگ ۱۲

حسن ہے لیکن وہ اور وجہ سے ہے اس اور وجہ میں ہم چلاتے رہیں گے تو تسلسل باطل ہے لہذا ماننا پڑیگا مصلحت عامہ حسین ہے بالبداھۃ یعنی بداھۃ عقل سے یہی عقلی ہے. ترجمہ اور جواب بایں طور کہ حسن جائز ہے یہ کہ ہو واسطے مصلحت عامہ کہ نہیں نقصان دیتا ہمیں. حسن احسان مصلحت عامہ کی وجہ سے ہو جائز ہے ہم الملازم ہو کہ قائل نہیں ہیں تو اسی لیے. کیونکہ اب دوسری رعایۃ مصلحت عامہ کی حسن ہے بالبداھۃ

وانما لیضرنا اب فرماتے ہیں تیسرا جواب ہمیں مضر تھا کہ ہمارا دعویٰ ہوتا کہ ذات فعل علت ہے احسان کا حسن عقلی ہے اساءت کا قبح عقلی ہے ذات فعل تو اگر ہم یہ دعویٰ کرتے تو پھر اعتراض تھا اعتراض کر سکتے تھے کہ ذات نہیں بلکہ مصلحت عامہ کی وجہ سے ہے. ہمارا دعویٰ اگر یہ ہوتا کہ حسن قبح خود ذات فعل یعنی احسان کے اساءت کا انکی ذات میں حسن قبح ہے تو ہم دعویٰ کرتے تو تم کہتے ہم نہیں تسلیم کرتے مصلحت عامہ کیلئے ہو مصلحت عامہ ہے کہ اسکا اعتبار ہے بلکہ ہمارا دعویٰ یہ ہے کہ عدم التوقف علی الشرع یہ ہے احسان کا حسن کے اساءت کا قبح عقلی ہے اسکا معنی یہ ہے کہ شرع پر موقوف نہیں ہے شرع نہ بھی آئے ناں اس میں نہ آتی تو پھر بھی عقل کے ساتھ ہم سمجھتے کہ احسان اچھی شئے ہے عقل ادراک کرتی حسن کو اساءت کے قبح کو جب شریعت آگئی تو شریعت نے جو واجب کیا ہم یہی کہیں گے کہ عقل ادراک کرتی ہے تو یہ کہتی ہے کہ اگر حکم آیا تاں احسان کو واجب کریگی اگر حکم آیا تو اساءت کو واجب کریگی یعنی حرام کریگی کیونکہ شریعت عقل ادراک کر سکتی ہے تو ہم دعویٰ یہ کر رہے ہیں کہ شرع پر موقوف نہیں ہے. ہاں جی .... یعنی شریعت پر موقوف نہیں ہے باقی رہ گیا ذات فعل علت ہو یا صفت حقیقی علت ہو حسن قبح کی بالاطلاق عام یہ عام ہے. ترجمہ اور حرج نہیں کہ نقصان دیتا ہمیں اگر دعویٰ کرتے ہم بے شک یہ ہے ایسا کذات یہ لازم علیت کا ہے واسطے ذات فعل کے بلکہ دعویٰ عدم توقف علی الشرع ہے.

ومنع الاتفاق علی ! اب یہ بتایا ہے کہ ہم جو ہیں ناں عقلا کا جو اتفاق ہے ناں وہ اس پر ہم نہیں جانتے کہ یہ مدار ہے جو تم نے اتفاق کیا تو ہم یہ تسلیم نہیں کرتے بلکہ ہم کہتے ہیں احسان کا حسن اساءت کا قبح یہ عقلی نہیں ہے یاں یہ حکم کی مدار ہے حکم کیلئے مدار ہے حکم ہے کہ احسان واجب ہے اساءت کا حرام ہے تو یہ جو اتفاق تم نے کیا ناں یہ اتفاق ہم تسلیم نہیں کرتے البتہ اتفاق اس پر ہے کہ مدار حکم کی ہے ہاں جی ... حکم ہے واجب حرام یہ حکم کا مدار ہے کہ احسان کا حسن یہ سبب ہے کہ حکم یہ ہے تو اسکا جواب دیتا ہے یا جو تم منع کر رہے ہو ناں یہ لایمیننا اس میں ہمیں نقصان کوئی نہیں ہے ہم بھی

کہتے ہیں کہ اتفاق تم کہو کہ حسن قبح چیزوں کا افعال کا یہ حکم کا مدار ہے ہم بھی یہی کہتے ہیں ہم کہتے ہیں
کہ عقلی ہے معنی ہو ہے کہ عقل ادراک کر سکتی ہے باقی رہ گئی یہ بات کہ مدار ہے تو مدار بھی یہ نہیں
ہیں کہ مدار ہے یعنی اگر حکم آیا تو عقل کہے گی کہ حاکم تو شریعت ہے اگر حکم آیا تو احسان کو واجب کریگی
اگر حکم آیا تو اساءۃ کا حرام کریگی یہ ہے مدار ہاں جی اب اسکا جواب دیا کہ تم نے کہا یہ مدار حکم کا نہیں
ہے لہذا احسان حسین ہے تو واجب ہو واجب کرے یا احسان اساءۃ قبیح ہے حرام کرے عقل عقلی
جتنی تم نے ہمارا معنی نہیں سمجھا کہ عقلی ہے ہمارا عقلی ہونے کا مدار یہ ہے کہ عقل ادراک کرتی
ہے احسان کے حسن کو اساءۃ کے قبیح کو ادراک کرتی ہے اور حکم کا مدار منع نہیں ہے ہم
کہیں گے کہ عقل کہتی ہے اگر حکم آیا شریعت دیگی نے احسان کو واجب کریگی یہ نہیں ہے کہ جوں
ہی عقل نے احسان کے حسن کو ادراک کیا تو عقل واجب کا حکم کردے یا اساءۃ کے قبیح
کا ادراک کیا تو خود عقل حکم کردے حرام کا عقل حاکم نہیں ہے ہمارے نزدیک عقل یہ کہے
گی کہ مدار حکم کا بن سکتی ہے ترجمہ اور منع اتفاق کی اوپر اسکے کہ یہ مدار ہے
حکم اللہ تعالیٰ کا کہ اللہ تعالیٰ کے حکم کا مدار ہے. نہیں منع کرتا یہ منع ہمیں. یعنی ہمیں کوئی
منع نہیں کرتا کوئی ہمارے خلاف نہیں ہے یہ اتفاق ہو کہ مدار جو ہے پیچھے جو عقلاء نے
اتفاق کیا یہ اتفاق کہ حسن قبیح عقلی ہے تو تم کہو کہ یہ ہم تسلیم نہیں کرتے یہ حکم کی مدار ہے
تو یہ منع ہمارے خلاف نہیں ہے. نہیں منع کرتا یہ منع ہمیں کیونکہ ہم نہیں کہتے کہ
ساتھ مستلزم ہونے اسکے حکم کو اللہ تعالیٰ کی طرف سے بلکہ ہم کہتے ہیں بالسمع
ہم کہتے ہیں مطلب یہ ہے کہ یہ ادراک حکم کو مستلزم نہیں ہے جوں ہی عقل ادراک
کرے تو حکم اللہ تعالیٰ کی طرف سے لازم ہو جائے یا عقل بلکہ یہ ہے مدار ہے
یعنی ہم کہتے ہیں کہ اگر حکم آیا تو شریعت اسکو واجب کریگی اگر حکم آیا تو اساءۃ
کو حرام قرار دیگی.

ہماری دلیل

مسلم الثبوت ص ۱۷ سبق 1

واستدل الخ استقرا ! لنا سے دیں معتزلہ اور ماتریدیہ نے دی کہ احسان اچھی شے ہے اور ناشکری
بری شے ہے یہ دو قضیے ہیں اس پر عقلاء کا اتفاق ہے عقلاء کا جو اتفاق ہے تو مطلب یہ ہے کہ احسان
کا حسن اساءۃ کا قبح عقلی ہیں اسلئے اتفاق ہے تو ایک دلیل آگئی. یہ ہو سکتا ہے کہ ان کا اتفاق
شرع سے آیا ہو کیا جو ارسال رسل کے قائل ہی نہیں ہوئے وہ بھی اتفاق کرتے ہیں ان کے پاس عقل تو ہے

معلوم ہوا احسان کا حسن عقل ادراک کرتی ہے اور عقلی ہے اساءت کا قبح عقل ادراک کرتا ہے تو یہ عقلی ہو اب یہ آ گیا جو پیچھے اس
دلیل پر شیخ اشعری نے اسکا جواب دیا۔ اب دوسری دلیل انہی کی اسکو تعبیر کیا واستدل وہ کہا گیا ان حسن الاحسان
تو وہ دلیل قوی ہے یہ دلیل جو ہے استدل سے استدلال ہو تو کلمہ اس سے تعبیر کریں تو کمزوری ہوتی ہے جو دلیل
میں کچھ ضعف ہوتا ہے۔ دوسری دلیل انہی کی کہ صدق اور کذب یعنی ایک مقصود ہے کون سا؟ کہ سچ بولے تو حاصل ہو سکتا
ہے نہ جھوٹ بولے تو حاصل ہو سکتا ہے جب مقصود کے حصول میں صدق اور کذب دونوں برابر ہوں تو عقل صدق کو ترجیح دیتی ہے کو
ترجیح یہ ہے جو مطلب ہے کہ عقل صدق کو ترجیح دیتی ہے تو اس سے صدق کا جو حسن ہے عقل نے ادراک کیا تب ہی
عقل نے اسکو ترجیح دی۔ ترجمہ اور استدلال کیا جب برابر صدق اور کذب بیچ مقصود کے تو ترجیح دیتا ہے عقل صدق کو

وفیہ انہ لا استواء ! اب اس دلیل کا جواب دیتے ہیں کہ۔ مستدل نے کہا صدق اور کذب حصول مقصود میں
برابر ہیں ترجیح صدق کو آئی۔ تو اس میں ہم پوچھتے ہیں صدق کذب کو جو حصول مقصود میں تساوی ہے تو جمیع یعنی
مقصود جتنے اغراض ہیں۔ جمیع اغراض کے لحاظ سے استواء ہے صدق اور کذب مقصود میں برابر ہیں تو مقصود حاصل
ہوتا ہے سچ بولے تو مقصود حاصل ہے جھوٹ بولے تو مقصود حاصل ہے تو اسکا مطلب ہے کہ جمیع اعتبار سے جمیع وجوہ
سے استواء ہے اور تمام اغراض حاصل ہوتے ہیں یا بعض فی الجملہ۔ اگر پہلی شق ہو تو یہ استواء ہم تسلیم نہیں کرتے
صدق کذب مقصود کے حصول میں جمیع اغراض میں استواء ہو۔ تو اگر استواء ہے صدق کذب میں لیکن فی الجملہ ہے
فی وقت من الاوقات تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ حسن قبح صدق کا حسن کذب کا قبح ذاتی ہے ہو سکتا ہے کہ
مرجح ہو۔ صدق اور کذب برابر ہیں حصول مقصود میں جمیع اغراض جتنے اغراض ہیں وہ بھی حاصل ہو سکتے ہیں تو یہ محال ہے
جو محال ہو۔ تو ایک محال فرض کیا کہ صدق اور کذب حصول مقصود میں برابر ہے یہ تقدیر محال ہے کیونکہ صدق کو جب جمیع اغراض
حاصل ہوں تو مقصود حاصل ہوتے جمیع اغراض میں ایک جیسے برابر ہوں تو یہ تقدیر محال ہے کیونکہ صدق کذب جمیع
وجوہ سے برابر نہیں ہو سکتے اس پر دلیل دے رہا ہے کہ صدق کے لوازم ہیں کذب کے بھی لوازم عوارض ہیں تو صدق
کے لوازم جو ہیں وہ ہیں مثلاً مطابقت ہے کذب کے میں عدم مطابقت تو یہ تو اجتماع نقیضین ہوگا
مطابقت عدم مطابقت کے استواء مطابقت کے عدم مطابقت میں تو نہیں ہو سکتا تو یہ تقدیر محال ہے
جب تقدیر محال ہو تو فرض کریں تو دوسرا محال لازم آ جائے تو محال محال کو مستلزم ہوتا رہتا ہے۔ ہاں یہ
بھی محال تھا استواء حصول مقصود میں صدق کذب بھی برابر ہوں یعنی صدق کذب برابر ہو یہ بھی محال تھا تو صدق
کا جو ترجیح ہے تاں عقل نے صدق کو ترجیح دی یہ ترجیح بھی محال ہے کیونکہ کوئی مرجح نہیں ہے
تو ترجیح بلا مرجح یہ محال ہے تو ایک محال فرض کیا دوسرا محال لازم آ گیا اور اگر فی الجملة
استواء ہو صدق کذب میں حصول مقصود تو ہو سکتا ہے عقل نے جو ترجیح دیا ہے صدق کو

علہ اگر ہو پہلی شق کہ

تو کوئی مرجح ہو وہاں نہ ہو کہ حسن کیوں کہ ذاتی ہے اسلئے ترجیح دے رہا ہے کبھی ہو سکتا ہے کوئی اور مرجح ہو۔
ہاں جی۔ نہ مطابقت عدم و مطابقت یہ نقیضین ہیں تو برابر نہیں ہو سکتے صدق اور کذب جمیع افراد میں سے برابر نہیں ہے
یہ محال ہے تم نے محال فرض کیا تو ترجیح عقل کا صدق کو یہ تقدیر بھی محال تھی یہ لازم تھا اور محال تھا کیونکہ مرجح نہ ہو
تو ترجیح بلا مرجح یہ محال ہوتا ہے ایک محال فرض دوسرا لازم آگیا اور اگر فی الجملہ استواء ہو تو پھر ترجیح صدق کا محال
نہیں ہے نہ تقدیر محال کی ہے بلکہ عقل صدق کو ترجیح دیگا تم کہوگے کہ یہ اسلئے ہے کہ صدق کا حسن ذاتی تھا یہ ضروری
نہیں ہے کیسے ہو سکتا ہے کہ کوئی مرجح ہو اور صدق کا حسن نہ اس لحاظ سے کہ حسن ذاتی بلکہ مرجح ہو کوئی اور
لحاظ سے۔ ترجمہ اور ذبح استدلال کا یہ ہے کہ نہیں استواء بیچ نفس الامر کے کیونکہ واسطے ہر
انبیاء کے ان دو کے لیے لوازم اور عوارض ہیں پس وہ تقدیر مستحیل ہے پس ممتنع ہے ترجیح اوپر
اس تقدیر کے۔ وقالوا ثانیاً اب پہلے تو دو دلیلیں آئیں کس کی؟ ماتریدیہ کی۔ اب اشاعرہ کی
اشاعرہ کہتے ہیں ہاں حسن قبح عقلی نہیں ہے دعویٰ کرتے ہیں۔ بالکل دلیل کہ حسن قبح عقلی نہیں ہے شرعی ہے اگر عقلی ہو
ذاتیات سے تعبیر کیا ہے یعنی ذات مقتضا ہے ذاتی ہے حسن قبح ذاتی ذاتی کا معنی یہ ہے کہ عقلی ہے شرع پر موقوف
نہیں ہے اگر حسن قبح ذاتی ہو تو ذات کا مقتضی ہوگا تو ذات کا مقتضی متخلف نہیں ہوتا حالانکہ متخلف ہے تو اگر
ذاتی ہوتا تو متخلف نہ ہوتا حالانکہ متخلف ہے لہٰذا حسن قبح ذاتی نہیں ہے عقلی نہیں ہے۔ ہاں جی یہ
ماتریدیہ کی دو دلیلیں آچکی؟ دعویٰ کی نقیض نکال کر مقدم بنایا اگر ذاتی ہو تو ذاتی ہوگا تو ذات کا مقتضی
ہوگا تو ذات کا مقتضی متخلف نہیں ہوتا تو یہ متخلف ہے۔ لیکن تخلف متخلف نہ ہونا یہ تالی ثم قد
تخلف یہ رفع تالی ہے لیکن تخلف کی نقیض ہے رفع کیا قد تخلف اب اس پر رفع تالی پر دلیل دے رہا ہے
مثلاً کذب کسی نے جو ظالم تھا اس نے نبی کو قتل کرنے کا قصد کیا ہوا تھا تو چھپ۔ سمجھتا ہے بندہ کہ یہ
اللہ کا نبی کو قتل کرنا چاہتا ہے تو پھر وہ کہتا ہے یہ نبی نہیں ہے وہ نبی تو چلا گیا تو پھر وہ قاتل پیچھے
پیش جاتا ہے تو اب یا کوئی ظالم آتا ہے کسی کو قتل کرنے کیلئے تو وہ بندہ کہتا ہے سفاک سے حبشی
یہ وہ شخص نہیں ہے وہ تو چلا گیا ہے تو یہ جھوٹ ہے جھوٹ سے وہ بچ جاتا ہے اللہ کا نبی کو
بچا لیتا ہے اور ظالم سے بھی بے گناہ کو کسی کی جان بچ جاتی ہے تو یہ جھوٹ جو ہے یہ حسین ہے
بلکہ واجب ہے تاکہ اللہ کے نبی کی حفاظت کے لئے اور سفاک سے بریٔ کو چھڑانے کیلئے
تو دیکھو یہ ہے کذب اگر حسن قبح ذاتی ہوتا تو کذب سے متخلف نہ ہوتا۔ تو کذب کا قبح
کذب کی ذات سے متخلف نہ ہوتا دیا متخلف ہے کیونکہ کذب ہے یہ حسین
نبی کی عصمت کیلئے واجب ہو گیا ہے تو بریٔ کو بچانے کیلئے یہ جھوٹ حسین ہے

ظلم کسی سے پوچھتا ہے

عن بریٔ

جو بریٔ

ہاں جی۔۔ اب رفع ثانی پر دلیل دیتے ہیں کذب جو ہے یہ قبیح ہے لیکن نبی کو بچانے کیلئے جھوٹ بولنا حسن ہے تو کوئی آدمی
جو ہے یعنی ناحق ظالم اسکو قتل کرنا چاہتا ہے تو اگر بندہ اسکو چھوڑانے کیلئے جھوٹ بولتا ہے کہ وہ یہاں نہیں بیٹھا
وہ یہاں نہیں ہے وہ چلا گیا ہے تو یہ اس قسم کا جھوٹ یہ ہے کذب لیکن حسن ہے تو قبیح اسکی ذات سے متخلف ہو گیا
ہے اگر ذات مقتضی ہوتا تو متخلف نہ ہوتا۔ ترجمہ کیا انہوں نے اشارہ کرتے ہوئے پہلی والی اگر ہوتا حسن قبیح
ذاتی تو نہ متخلف ہوتا حالانکہ تخلیق متخلف ہو گیا ہے کیونکہ کذب مثلاً قتلاً واجب ہے واسطے حفاظت نبی کے
اور چھوڑانے بری کرنے ظالم سے۔ والجواب اب اسکا جواب دیتے ہیں انکی دلیل کا تم نے کہا کذب
سے قبیح متخلف ہو گیا ہم کہتے ہیں متخلف نہیں ہوا بلکہ کذب اسی طرح قبیح ہے جیسے کہ پہلے قبیح تھا حسن نہیں
ہوا وہ اسطرح ہے کہ نبی کا قتل بھی قبیح ہے بری کا قتل بھی قبیح ہے کذب بھی قبیح ہے لیکن نبی کا
قتل قبیح تر ہے تو بری کا قتل بھی قبیح تر ہے تو دونوں قبیح ہیں ایک قبیح تر ہے تو یہاں اسطرح
معاملہ ہے کہ یہ نہیں ہے کہ کذب حسن ہو گیا بلکہ یہ ہے کہ کذب قبیح ہے لیکن نبی کا قتل بری کے قتل سے
قبیح میں کم ہے تو یہ اس طرح ہے جیسے حدیث پاک میں آیا جب تم دو مصیبتوں میں پھنس جاؤ تو جان
تو جو سہل تر ہو تو اسکو اختیار کرو تو جھوٹ جو اختیار کیا ہاں جھوٹ قبیح ہے لیکن اگر
جھوٹ نہ بولے تو نبی کا قتل اور بری کا قتل یہ واقع ہو جائے گا یہ زیادہ قبیح تر ہے.
اسلیے اسکو ترجیح آئی ہے نہ اسلیے ہے کہ کذب حسن ہو گیا قبیح متخلف ہو گیا قبیح متخلف نہیں ہے
ہاں جی۔۔ قبیح کذب اسی طرح قبیح ہے لیکن کذب کا قبیح جو ہے وہ اضافی ہو گیا نبی کا قتل
بری کا قتل وہ بھی قبیح ہے یہ بھی قبیح ہے یہ قبیح ہے فی نفسہ لیکن اسکی نظروں قبیح میں کم ہے
نبی کا قتل اور بری کے قتل کی نظروں اسکا قبیح کم ہے تو حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے
فرمایا جب تم دو مصیبتوں میں پھنس جاؤ تو جو سہل دیکھے اسکو اختیار کرے یہاں کذب
جو ہے اسلیے ہے جو ارتکاب اقل القبیحتین قبیح میں ہیں دونوں قبیح لیکن قبیح
میں اقل یہ کذب ہے اسلیے اسکو اختیار کیا ترجمہ اور جواب یہ ہے کہ بیشک
اسکے ارتکاب ہے کم تر ہے دو قبیحوں کا دو قبیحوں سے جو کم ہے اسکا ارتکاب ہے لہذا
یعنی جب کذب کا قبح متخلف نہیں ہوا تو وہ ثانی کا رفع بھی ہو گیا تم نے کہا لوگوں درمیان کم
نہ متخلف و عدم تخلف تو وہ متخلف تو نہیں ہے اب پھر ذاتی نہ ہونا ثابت نہیں ہو گا یہ تو
ہو گا ہاں اگر ذاتی ہوتا تو متخلف نہ ہوتا انہوں نے کہا متخلف ہے لہذا ذاتی نہیں ہے
اس نے جواب دیا کہ متخلف نہیں ہے لہذا اسی طرح ہے یعنی ذات کا مقتضی ہے

تو جملہ منہ یہ ہوا بے شک کذب ہو گیا حسن. قیل لیرد علیہ !
اب کسی نے اعتراض کیا فاضل عزیزاجان کہ انہوں نے کہا کہ اس جگہ نبی کی حفاظت کیلئے کذب بولنا واجب
ہے تو بری کو چھوڑانے کیلئے کذب بولنا واجب ہے تو واجب تو حسین ہوتا ہے جب واجب حسین ہوتا ہے
تو یہ جو حسن تھا اس میں حسن میں داخل ہو گیا پیچھے کہا تھا کہ ان الکذب ما صار حسنا تم نے کہا کذب یہ نہیں ہے کہ
کذب حسین ہو گیا اس پر اعتراض ہو گیا کہ کذب اس جگہ واجب ہے اور واجب حسین ہوتا ہے پھر کیسے حسین
نہیں ہوگا. ہاں جی سد ۔ تم نے کہا یہ نہیں ہے کہ کذب حسن ہو گیا بلکہ وہ ارتکاب ہوا اقل قبحیتین کا
تو اسکا جواب دیتا ہے کہ کذب نبی کی حفاظت کیلئے تو بری کی حفاظت چھڑانے کیلئے کذب بولنا
واجب ہے تو واجب حسین ہوتا ہے تو کذب حسین ہے. ترجمہ کیا گیا وارد ہوتا اور کہا
یہ کہ بے شک یہ کذب اس جگہ واجب ہے پس داخل ہوگا بیچ حسن کے .
والحسن لغیرہ ! اب یہاں سے ماتن جواب دیتا ہے کہ ایسے ہی حسن لذاتہ
قبیح لذاتہ اسی طرح حسین لغیرہ قبیح لغیرہ. کذب جو ہے قبیح لذاتہ ہے یہ کذب
قبیح لذاتہ ہے تو حسین لغیرہ ہے مخبر نے عصمت نبی کو انقاذ بری کی سنداں سے
تو چونکہ وہ حسین ہے انہوں نے کذب کے اندر حسن پیدا کر دیا کذب تھا قبیح قبیح لذاتہ تھا اچھا
لذاتہ حسین ہو گیا لغیرہ یعنی مخبر نے حسن پیدا کر دیا اور ان میں کوئی منافات نہیں ہے
کیونکہ قبیح لذاتہ ہے تو حسین لغیرہ ہے یہ ہوتا رہتا ہے کئی چیزیں ہوتی ہے
قبیح لذاتہ ہوتی ہیں تو صحیح حسین لغیرہ ہوتی ہے جس طرح ذبح ہے ذبح جو کرتے
ہیں جانور کو یہ قبیح حسین لغیرہ ہے تو جہاد یہ حسین لغیرہ ہے فی نفسہ نہیں
فی نفسہ تو وہ ہے ویرانی جانوں کا ضیاع خون خرابہ ملک کو ویران کرتا ہے لیکن حسن اعلاء کلمۃ اللہ
سبب بنتا ہے ہاں جی سد ۔ یہ ٹھیک ہے کہ عصمت نبی کیلئے کذب واجب ہو گیا لیکن
حسن واجب جو ہوتا اس میں یہ وجوب آیا غیر کی جانب سے تو حسن بھی لغیرہ ہوگا تو یہ
قبیح لعینہ تھا جیسے کہ ہم نے کہا ہے قبیح لذاتہ ہے حسین لغیرہ
ہو تو دونوں میں کوئی منافات نہیں ہے لہذا واجب بھی ہے حسین بھی ہے. ترجمہ
کیا ہوں حسین لغیرہ نہیں منافی قبیح لذاتہ کے. وھذا معنی اب کہتا ہے کہ
یہ جو کہتے ہیں کہ الضرورات تبیح المحذورات مجبوریاں محذورات کو مباح کر دیتی
ہیں مجبوری ہوتی ہے کہ محذور شے بھی مباح ہو جاتی ہے مجبوری کے وقت

اب کذب جو حسن ہو ذاتاً یہ قبیح تھا تو مباح کیوں ہوا مجبوری ہو گئی کیونکہ نہ بولیں تو ان کو مصیبت
بنی کا قتل واقع ہوتا ہے ان کا قتل واقع ہوتا ہے تو مجبوری ہو گئی کہ جھوٹ بولیں۔
چٹا جھوٹ بھی نہیں بولنا ہوتا وہ بھی عالم سمجھتے ہیں کہ میاں جھوٹ جھوٹ تو ریہ ہوتا ہے
حضرت ابراہیم علیہ السلام نے فرمایا ھذہ اختی۔ اسی طرح حضرت صدیق اکبر نے فرمایا تھا وہ راستے
میں ہجرت کے سفر میں راستے میں ایک بندے نے پوچھا کہ من ھذا تمہارے ساتھ کون ہے
آپ نے فرمایا رجل یہدینی السبیل میرے ساتھ ایک مرد ہے جو مجھے راستہ دکھاتا ہے تو اس نے
سبیل سے مراد سمجھا کہ یہ محسوس راستہ صدیق اکبر کی مراد تھی یعنی اللہ کا راستہ تو اسکو بولتے ہیں
توریہ۔ جھوٹ میں جھوٹ کی اجازت نہیں چٹا جھوٹ نہیں ہے جس طرح لوگ بولتے ہیں کہ جھوٹ بول دو
جھوٹ قبیح ہے تو جو آیا ان صورت جھوٹ کی ہے واقع میں جھوٹ نہیں ہوتا اسکو بولتے ہیں
توریہ۔ تو کہتے ہیں کہ ان مجبوریوں کو جو کہ ہیں محذورات کو مباح کر دیتی ہیں تو اسکا مطلب
یہ ہوتا ہے کہ محذورات کا ارتکاب کرنے پر گرفت نہیں ہو گی یہ نہیں کہ محذورات ممنوع حرام مباح
ہو گیا حرام حرام ہی ہوتا ہے لیکن مجبوری کے وقت حرام سے ارتکاب کیا ہے تو وہ حرام اسی طرح
حرام ہے لیکن اللہ تعالی اس بندے کے ساتھ معاملہ معاملہ مباح والا فرماتا ہے یہ معنی ہوتا ہے
معاملہ معاملہ مباح والا ہوتا ہے یعنی مواخذہ نہیں فرماتا جیسے بھوک سے مر رہا تھا تو مردار
حرام کھانا کھانے کھانا مجبور ہو گیا تو حتی ہو گیا کہ اپنی جان بچا لے۔ وہ جو حرام ہے حرام
حرام ہے جسی طرح لیکن ارتکاب کر دیا ہے ان پہ نہیں ہے کہ وہ حرام اب حلال ہو گیا ہے
حرام حرام ہے تو وہ مباح کے درجے مرتبے میں ہو گیا اسکا مطلب ہوتا ہے کہ اللہ
اسوقت مجبوری کے وقت اس بندے کے ساتھ معاملہ مباح والا فرماتا ہے۔ ترجمہ
اور یہ معنی ہے قول انکا کہ مجبوریاں مباح کر دیتی ہیں ممنوعات کو۔ اسکا
یہ مطلب نہ سمجھنا کہ مجبوری کے وقت جھوٹ بول دو۔ جو جٹ بوٹ ہوتے ہیں نا ان
جیوے جھوٹ کو د پیچھے مارنا پڑتا ہے۔ مجبور ہے کیا کریں۔ تو یہ رد ہوتا ہے
مجبوری طور پہ: غایۃ الامر حسن قبح کی بات کر رہی ہے نا اگر حسن قبح
عقلی ہے تو کیا ہے قبح حسن لغیرہ ہو گیا تو قبح لذاتہ ہو گیا تو پھر اسی طرح
مطلب ہے کہ وہ کہیں گے حسن قبیح ہر ایک حسن لذاتہ حسن لغیرہ قبیح لذاتہ قبیح لغیرہ
تو پھر یہ لازم آئے گا کہ حسن بھی دو قسم ہے قبیح بھی دو قسم ہے تو کوئی ان ایسے ہوتے ہیں

حسن غیر پیدا کرتا ہے لیکن ایسے میں حسن ذاتی ہے حسن آ رہا ہے کہ تم کہتے ہو حسن ذاتی ہے تو پھر
ہاں ذاتی ہاں ہوا حسن لغیرہ جو ہے تو وہ قبیح ذاتی ہاں ہوا قبیح لغیرہ جو ہے
تو وہ ت اسجگہ حسن ذاتی نہ ہوا قبیح ذاتی نہ ہوا قبیح لغیرہ ہے پھر اگر دیا تو دعویٰ تو
اس میں ہے کہ حسن قبیح ذاتی ہے ہاں جی، پھر بھی تم دعویٰ دلیل ہو کہ حسن قبیح ذاتی ہوتا ہے
تو وہ ت ہاں حسن قبیح ذاتی ہاں نہ ہوا عام ہو گیا کہ حسن لغیرہ بھی ہوتا ہے قبیح لغیرہ
بھی ہوتا ہے تو حسن قبیح لغیرہ بھی ہوتا ہے تو اسکے قائل نہیں ہیں ہم۔ تو کہتا ہے
جو کہتے ہیں حسن قبح کی علت ذات ہے ان پر جاؤ ان کے پاس جاؤ ان پر اعتراض کرو۔ وہ کہتا
یا دوسرے کہتے ہیں صفت ہے حقیقیہ ان کے پاس چلے جاؤ ان کے پاس بھی تم چلا کرو
ہم اطلاق کے قائل ہیں ہمارے اوپر تو اعتراض ہے نہیں ذات مقتضی ہے حسن کا
حسن ذاتی معنی ذات مقتضی ہے قبیح کی قبح ذاتی اگر ذات ہے علت حسن کی اور اگر
صفت اعتبار ہے علت حسن قبح کی تو اعتبار مختلف ہوتا رہتا ہے تو پھر حسن قبح
لغیرہ ہوگا ہمارے اوپر یہ اعتراض نہیں ہے یہ ان پر ہے جن پر جو کہتے ہیں ذات
حسن قبح کی علت ہے تو اسوقت جب جواب دیا کذب قبیح ہے سارے کہتے ہیں کہ
کذب کا قبح عقلی ہے جتنے قبائح ہیں کل ما لا یلیق سارے قبائح۔ اللہ تعالیٰ
ذات کے مرتبے میں ان سے پاک ہے امر یہ عقلاً اور ان کو کیا ہے؟ سمجھ گیا تھا اس
میں اتفاق ہے تو جو کہتے ہیں ذات ہے یا صفت حقیقیہ ہے علت اعتراض ان پر ہوگا
رب نما کی طرف اعتراض متوجہ ہوگیا کہ کذب حسن لغیرہ ہو رہا ہے۔

تو اسکا جواب دیا اعتراض ہاں ان پر یہاں تو فرماتے ہیں لعلہم یلتزمون
تو وہ التزام کر لیں گے حسن قبیح جو کہتے ہیں ذاتی ہے تو ان وہ التزام کریں گے
ذاتی ہوتا رہتا ہے ذاتی کا معنی ہے کہ فی وقت من الاوقات فی مادہ من المواد
ذاتی بھی ہوتا ہے۔ تو وہ التزام کر لیں گے اب کہتا ہے ہاں جی بتا لیا۔۔۔
اب بات ہے کہ ایک اعتراض ہوتا ہے وہ نسخ سے ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حرام کیں کئی
چیزیں پہلے بعد میں نسخ شراب پہلے ابتدائے اسلام میں پہلے حلال تھی بعد میں حرام ہو گئی
آدم علیہ السلام کی شریعت میں بہن کے ساتھ بھی نکاح جائز تھا اب بعد میں نسخ
ہے اسی طرح کئی چیزیں ہیں تو نسخ ہے اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ نسخ
ہے

اس سے اعتراض ہوتا ہے جو کہتے ہیں کہ حسن قبح جو فعلوں کا ہے علت ذات ہے یا صفت حقیقیہ ہے
یا تاں صفت حقیقیہ ہے ذات کا جو مقتضی ہے وہ تاں متخلف نہیں ہوتا اگر ذات کا مقتضی
حسن ہے تو ذات پہلے بھی ہے اب بھی ہے آگے بھی چلے گی اگر حسن ہے تو ہمیشہ حلال
ہے اگر قبیح ہے تو ہمیشہ حرام ہے اگر ذات علت ہے حسن کی تو پھر نسخ نہیں ہونا چاہیے
اگر ذات علت ہے قبح کی تو پھر بھی نسخ نہیں ہونا چاہیے کئی چیزیں پہلے حلال تھیں تاں پھر حرام
تھیں پھر حلال قرار دی گئی تو نسخ سے اعتراض ہوتا ہے تو کہتا ہے کہ نسخ سے اعتراض
ہوتا ہے تاں تو اسکا جواب بھی اسی سے ممکن ہے یا ان جی ـ ـ

حسن کی علت ذات تھی بعد میں پھر نسخ نہیں ہونی چاہیے جو چیزیں حرام تھیں تو علت حرمت کی
مقتضی وہ ذات ہے ہمیشہ حرام ہونی چاہیے تاں نسخ تاں واقع ہوئی ہے تو یعنی اسی
سے جواب ممکن ہے حسن قبح جو ہے تاں یہ ذات علت نہیں ہے بلکہ صفت اعتباری
ہے اعتبارات ہیں اسوقت جو اعتبار تھا تاں وہ یہ تھا کہ اعتبار ایک شریعت
کا اعتبار ہے تاں فعل میں اعتبار شرعی یہ تھا کہ حسن ہے جب دوسرا زمانہ آیا وہ اعتبار
ختم ہو گیا دوسرا اعتبار آ گیا لہذا آدم علیہ السلام کے ایک اعتبار تھا ~~طوالت~~
طوالت تناسب کیلئے جب وہ ضرورت نہ رہی تو حرمت آ گئی تو اسی طرح۔

ہمارے نزدیک چونکہ ذات علت نہیں ہے حسن قبح کی صفت حقیقیہ بھی نہیں ہے
بلکہ صفت ہے اعتباریہ اعتباری صفت ذات سے متخلف ہو سکتی ہے لہذا
اس سے نسخ کا اعتبار آ گیا یا ان جی ـ ـ ـ

ترجمہ: بعد ساتھ اسی کے ممکن ہوگا واسطے ان کے تخلص نسخ سے۔

اب پتہ چلا ہے کہ یہ اعتراض جو ہوگا ان پر ہوگا جو حسن قبح کی ذات علت مانتے
ہیں صفت حقیقیہ مانتے ہیں تو وہ جو دوسرے ہیں جو کہتے ہیں صفت اعتباریہ
ہے یا کہتے ہیں اطلاق عام ہے تو ان پر یہ اعتراض نہیں ہوگا۔

ترجمہ: علاوہ اسکے بے شک یہ اعتراض نہ تمام ہوگا اوپر جبائیہ کے
اور اوپر ہمارے۔

مسلم الثبوت ص۱۷ سبق ۲

وثانیاً لو کان ذاتیاً لاجتمع النقیضان: اشاعرہ کی ایک دلیل آ گئی کہ حسن قبح شرعی ہے عقلی نہیں ہے۔ اب یہاں سے دوسری دلیل کہ حسن قبح ذاتی نہیں ہے۔ ذاتی کا وہی معنی عقلی یعنی شرع پر موقوف نہیں ہے۔ اب اس کی نقیض نکال کر مقدم بنایا کہ اگر حسن قبح ذاتی ہو تو پھر دو نقیضین جمع ہو جائیں گی۔ نقیضوں کا اجتماع محال ہے جو محال کو مستلزم ہو وہ بھی محال ہوتا ہے۔ مقلوں کا حسن قبح ذاتی ہے اس لیے کہ یہ محال کو مستلزم ہے اور جو محال کو مستلزم ہو وہ بھی محال ہوتا ہے لہذا ذاتی ہونا محال ہو گیا۔ اور ذاتی نہیں ہے یہ ثابت ہو گیا لہذا شرع پر موقوف ہے۔ اب اجتماع نقیضین کو ایک مثال میں سمجھاتا ہے وہ کہتا ہے کہ لاکذبن غداً۔ چونکہ حسن قبح مقلوں کا ہے اس لیے فعل کی مثال دی ہے جمعرات کو اس نے کہا لاکذبن غداً۔ اب جمعہ کا دن آ گیا اب یا تو جھوٹ بولے گا یا جھوٹ نہیں بولے گا سچ بولے گا۔ اس نے کہا ابھی ضرور جھوٹ بولوں گا میں کل۔ کل آ گئی۔ اب اگر جھوٹ بولتا ہے تو لاکذبن حلف میں سچا ہو گا تو اس کا صدق مستلزم ہو گیا کذب کو اور اگر اس نے جھوٹ نہیں بولا تو پھر لاکذبن کا کذب لازم ہو گا کہ کذب مستلزم ہے صدق کو۔ اس صورت میں چونکہ اس نے سچ بولا۔ لاکذبن کا صدق کذب کو مستلزم ہے اور اس کا کذب صدق کو مستلزم ہے۔ پہلے صدق کذب میں چلا یا پھر حسن قبح میں۔ اب صدق مستلزم ہے کذب کو۔ صدق ملزوم ہو گیا مستلزم کا مفعول بہ لازم ہوتا ہے اور کذب لازم ہو گیا۔ اور عکس والی صورت میں کذب ملزوم ہے کہ صدق لازم ہے۔ صدق لاکذب ہے۔ تو پھر کذب اور لاکذب جمع ہو جائیں گے اور عکس والی صورت میں کذب لاصدق ہے کہ مستلزم ہے صدق کو۔ لاصدق کہ صدق آپس میں نقیضین ہیں۔ ان کا اجتماع لازم آ گیا۔ اب اصل بات تو حسن قبح میں ہے۔ اس لیے اس کو حسن قبح میں چلاتا ہے۔ اب کہتا ہے کہ والملزوم حکم اللازم۔ پہلے ملزوم صدق ہے کہ کذب اس کو لازم ہے۔ پہلی صورت میں کذب لازم ہے اور وہ قبیح ہے تو صدق بھی قبیح ہو جائے گا کہ لازم کا جو حکم

مستلزم کا فاعل ملزوم ہوتا ہے اور اس کا مفعول بہ لازم ہوتا ہے ۱۲

ہوتا ہے ملزوم کا بھی وہی حکم ہوتا ہے ۔ لازم کا حکم ہے قبیح بنے تو ملزوم بھی قبیح ہوگا اور وہ ہے صدق حالانکہ صدق تو حسین ہوتا ہے تو حسن قبح جمع ہو گئے اور بالعکس والی صورت میں کذب مستلزم ہے صدق کو تو صدق ہے لازم اس کا حکم حسین ہے اور ملزوم کذب ہے اس کا حکم لازم والا ہوگا یعنی حسین حالانکہ کذب قبیح بھی ہے تو حسن قبح جمع ہو رہے ہیں ۔ حسن ۔ لا قبح اور قبیح اس کی نقیض ہے ۔ قبح لا حسن ہے حسن اور لا حسن یہ نقیضین ہیں اس طرح انہوں نے مثال کے اندر دلیل چلائی ۔

ترجمہ: اور دوسری بار ۔ اگر ہے یعنی ہر ایک حسن قبح ذاتی البتہ مجتمع ہو جائیں گیں دو نقیضین بیچ مثل لاکذبن غدا کیوں کہ صدق اس کا مستلزم ہے کذب کو وبالعکس تو کذب مستلزم ہے صدق کو اور واسطے ملزوم کے حکم ہے لازم کا ۔

وربما یمنع ذلک ۔ دلیل آگئی اب اس پر منع وارد کرتا ہے کہ تم نے کہا: جو لازم کا حکم ہوگا ملزوم کا بھی وہی حکم ہوگا ہم اس کو تسلیم نہیں کرتے ۔ اب اس منع پر سند پیش کرتے ہیں یہ کہتا ہے ایک شئے ملزوم ہوتی ہے اور ایک لازم ۔ ملزوم کا حکم لازم والا نہیں ہوتا ۔ اس کی تائید یہ دی مفضی الی الشر شر بالذات نہیں ہوتا ۔ شر بالفعل بلکہ وہ حسین بالذات ہوتا ہے مثلاً ارسال رسل یہ حسین بالذات ہے جب رسولوں کا ارسال ہوا تو پھر جہاد آیا تو جہاد میں لوگ قتل ہوئے تو ویرانی آئی یہ شر لازم آگیا اگر لازم والا حکم ہو ملزوم کا تو ارسال رسل تو حسین ہی حسین ہے اسی طرح بہت ساری مثالیں ہیں ۔ یہاں پر لازم کا حکم تو قبیح ہے لیکن ملزوم کا حکم لازم والا نہیں ہے کیوں کہ وہ حسین بالذات ہے یہ نہیں ہے کہ لازم کا جو حکم ہو ملزوم کا بھی وہی حکم ہو ۔ حسین اور قبیح کا اجتماع نقیضین تب ہوگا کہ حسین لا حسین ہوتے قبیح لا حسن ہو ۔ تو حسن اور لا حسن آپس میں نقیضین ہیں ۔ حسین لا قبح تھے تو قبیح کی نقیض لا قبح ہے ارسال رسل ہو تو یہ مفضی الی الشر ہے شر لازم آگیا یہ قبیح ہے لیکن ارسال رسل حسین بالذات ہے اللہ تعالیٰ کی عادت اسی طرح جاری ہے جو عاقل ہو

عہ یعنی کذب میں حسن و قبح جمع ہو رہا ہے یعنی صدق میں حسن و قبح جمع ہو رہا ہے ۱۲

عہ [illegible] اللہ تعالیٰ [illegible] پسند نہیں ہے [illegible] خواہ [illegible] اللہ تعالیٰ پسند نہیں ہے [illegible] خبیث میں [illegible] قیامت کے دن [illegible] حتی یمیز الخبیث من الطیب

لہ ما کان اللہ لیذر المومنین علی ما انتم علیہ حتی یمیز الخبیث من الطیب ۔ آل عمران آیت نمبر ۱۷۹ ۔ جس طرح تم ہو اس طرح اللہ تعالیٰ تم کو نہیں چھوڑے گا یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ خبیث کو طیب سے جدا کر دے ۔ پلید اور پاک چیز ایک جیسی ہو گئی صاحب عقل اس کو پسند نہیں کرے گا ۔

(165)

پہلے اپنے اندر دیکھے۔ جو عقل مند، دانا اور حکیم ہو وہ یہ جانے گا کہ یہ فعل کیا جائے تو خیر کثیر ہے لیکن خیر کثیر تب حاصل ہوتی ہے کہ شر قلیل پیدا ہوتا ہے تو حکیم خیر کثیر کو شر قلیل کی وجہ سے ترک نہیں فرماتا۔ تو ارسال رسل میں خیر کثیر تھی لیکن اللہ تعالیٰ کی تقدیر میں اسی طرح تھا کہ جب یہ خیر کثیر آئے گی تو شر قلیل بھی آجائے گی لیکن مقصود بالذات خیر کثیر ہے ارسال رسل سے لیکن یہ شر بالعرض آگیا۔ تو حکیم خیر کثیر کو شر قلیل کی وجہ سے ترک نہیں کرتا ماں بچے کو جب کڑوی دوائی پلاتی ہے یا مریض کو ٹیکہ لگایا جاتا ہے ٹیکہ درد کرتا ہے لیکن وہ کہتا ہے کہ شفا آئے گی۔ اللہ تعالیٰ کے علم میں ہے کہ یہ خیر کثیر خارج میں آئے گی تو شر قلیل بھی ساتھ ہے۔ کئی اشیاء ایسی ہوتی ہیں کہ وہ لازم آجاتی ہیں جیسا کہ نتیجہ[عہ] کی بات کی اور ایسا ہوتا رہتا ہے۔

ترجمہ۔ اور گاہے منع کیا جاتا ہے یہ کیا نہیں دیکھتا ہے تو کہ بے شک مفضی الی الشر نہیں ہوتا شر بالذات (مثلاً جب بارش آتی ہے کئی گھر گر جاتے ہیں بلکہ کوئی بندے بھی مر جاتے ہیں اللہ تعالیٰ امان دے۔ بارش آئی غریب آدمی کا گھر گر گیا تو علاقے سارا آباد ہو گیا) بلکہ بالعرض ہوتا ہے۔ تم نے کہا صدق مستلزم ہے کذب کو صدق حسین بالذات ہے اور قبح کذب قبیح ہے یہ حسن قبح اجتماع نقیضین لازم آگیا تم نے کہا؟ یہ اجتماع نقیضین نہیں ہے اس لیے کہ صدق حسین بالذات ہے اور کذب جو لازم آگیا یہ بالعرض یعنی قبیح بالعرض لازم آگیا۔ حسین بالذات اور قبیح بالعرض یہ نقیضین نہیں ہیں۔۔ اسی طرح کذب کا قبح مستلزم ہے صدق کو۔ کذب قبیح ہے صدق لازم آگیا یعنی بالعرض۔ ایک شی بالذات اور بالعرض ہو اس کو اجتماع نقیضین نہیں کہتے

قال الشیخ فی الاشارات: اب تائید پیش کرتا ہے کہ مفضی الی الشر وہ شر بالذات نہیں ہوتا کہ شیخ نے اشارات میں کہا ہے الشر داخل فی القدر بالعرض۔ اللہ تعالیٰ کے علم اور ارادہ میں ہے کہ خیر کثیر پیدا[عہ] کرے وہ خیر کثیر تب آسکتی ہے خارج میں کہ کوئی شر بھی آئے یہ شر جو آیا یہ بالعرض ہے تو شر داخل ہے قدر میں بالعرض۔

عہ جہاں پر نتیجہ کا تخلف معنی جائز نہیں ہے ۱۲

عہ تو خیر کثیر موقوف ہے الٰہی نہیں یعنی بغیر شر قلیل خیر کثیر نہیں ہو سکتی ان کا ارتباط ہی ایسا ہے یعنی خیر کثیر تب آتی ہے ۱۲ خیر کثیر کی تقدیر بالذات ہے اور شر قلیل بالعرض ہے

[illegible]

ترجمہ: کیا شیخ نے بیچ اشارات کے نثر داخل ہے بیچ قدر کے بالعرض۔

اقول: یہ جواب تب آیا کہ ایک حسین بالذات اور قبیح بالغیر۔ ایک قبیح بالذات ہے تے حسین بالغیر ہے۔ تو حسین کے دو قسم تے قبیح کے بھی دو قسم۔ تو یہ وہی جواب ہے کہ التزام کرنا پڑے گا کہ قبیح بالذات بھی ہوتے ہے اور بالغیر بھی، اور حسین بالذات بھی ہوتا ہے اور بالغیر بھی۔ اور نسخ کا جواب بھی اسی سے ہے کہ ایسا ہوتا ہے کیونکہ ہمارے نزدیک علت اطلاق عام ہے یعنی حسن قبح کی علت اعتباریہ ہوتی ہے۔

ترجمہ: کتابوں میں یہ جواب رہنمائی کرتا ہے بیتری طرف التزام هذا کو سمجھ کے مسالغتاً ہے فافهم لیس تو اس میں فہم کر۔ اس کتاب میں سارے علوم ہیں اس میں علم کلام بھی ہے، علم مناظرہ سے بہت کچھ ہے محنت کرو گے تو فائدہ ہوگا۔

مسلم الثبوت ص ١٨ سبق 1

وثالثاً إنّ فعل العبد اضطراري.

مسلم الثبوت ص ۱۸ سبق 1

وثالثًا ان فعل العبد اضطراری الخ. اب قیامت کے آثار ہیں بھئی یہ سبق بندہ اس وقت پڑھے جب معقول اچھا ہو۔ اشاعرہ کی دلیلیں آ رہی ہیں اب شرعی دلیل وہ کہتے ہیں کیوں کہ افعال کی بحث آ رہی ہے کیوں جو حسن قبح افعال کا ہوتا ہے اس لیے کہا ان فعل العبد اضطراری الخ. بندہ فعلوں کے ساتھ مکلف ہے فقہ کا موضوع بھی بندے کا فعل ہے شرعی دلیل دیتے ہیں بندے کے افعال کا حسن قبح شرعی ہے عقلی ذاتی نہیں ہے کیوں اگر فعلوں کا حسن قبح عقلی اور ذاتی ہو تو پھر محال لازم آتا ہے تو جو محال کو مستلزم ہو وہ بھی محال ہوتا ہے لہذا حسن قبح عقلی ذاتی نہیں ہے. اب تو دلیلہ: وہ کہیں گے اگر فعلوں کا حسن قبح عقلی ذاتی ہو تو پھر بندے کا فعل اضطراری ہے یہ گویا دعویٰ کر دیا کہ بندے کا فعل اضطراری ہے کیوں بھئی اس لیے کہ بندے کا فعل ممکن ہے کیوں کہ ممکن کا وجود عدم ترازو کے دو پلڑوں کی طرح برابر ہے تو کوئی مرجح ہونا چاہیے کیوں جو فعل ممکن ہے یعنی کوئی مرجح ہوگا یا فعل کا یا ترک فعل کا. جتنے تک مرجح نہ پایا جائے۔ ہو چھیں گے بندے کا فعل ممکن ہے کوئی مرجح پایا گیا یا نہیں ۔ اگر نہیں پایا گیا پھر فعل آ جائے یہ محال ہے کیوں کہ پھر ترجیح مرجوح کی لازم آ گئی. جتنے تک مرجح نہ ہو فعل کا وجود محال ہوتا ہے تو مرجح ضرور ہوگا تو پھر مرجح دو حال سے خالی نہیں ہوگا یا مرجح حدِ وجوب کو پہنچا ہوا ہے یا مرجح ہے لیکن حدِ وجوب کو پہنچا ہوا نہیں ہے. تو کہتا ہے جتنے تک مرجح حدِ وجوب تک پہنچا ہوا نہ ہو تو فعل وجود میں نہیں آ سکتا۔ کئی مرجح حدِ وجوب تک پہنچا جاتا ہے جیسے تم کو کہا ایک پیر صاحب نے یہ کام کرو. وہ کام تو کرے گا تو سمجھے گا یہ واجب ہے کیوں کہ پیر صاحب نے فرمایا. یہ مرجح حدِ وجوب کو پہنچا ہوا ہے اور اگر استاذ کہے کہ یہ کام کرو ۔ میرے خیال میں تمہارے نزدیک یہ مرجح ہے لیکن حدِ وجوب کو نہیں پہنچا. طالب علموں کے زعم. یہ لئے بس بس استاذ صاحب ایسے ہی کہتے رہتے ہیں کرنا تو چاہیے لیکن واجب نہیں ہے. کہ یہ حدِ وجوب کو نہیں پہنچا ہوا یہ بندہ سمجھتا ہے. کئی مرجح ہوتے ہیں

ع یہ مذہب معتزلہ کا مقابلہ میں ہے ۱۲

ف کہ عقلی دلیل چلائی تاکہ افعال کا حسن قبح عقلی ذاتی نہیں ہے تو اس کی نفی کر دی دلیل بھی عقلی چلائی ۱۲

جو حد وجوب کو پہنچے ہوتے ہیں اور کئی حد اولویت کو پہنچے ہوتے ہیں۔ بندہ بھی
ممکن ہے اور اس کا فعل بھی ممکن ہے۔ اس کا وجود عدم برابر ہیں اب جو فعل
وجود میں آئے گا اس کا کوئی مرجح ہوگا اب مرجح حد وجوب کو پہنچا ہوا
ہونا چاہیے کیوں کہ جتنے تک شئی واجب نہ ہو جائے وہ وجود میں نہیں
آتی تو وہ مرجح جو حد اولویت کو پہنچا ہوا ہے وہ خود بخود باطل ہو گیا۔
وہ ہیچ باطل ہو گیا اس کو علیحدہ باطل کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ اب
جو مرجح حد وجوب کو پہنچا ہوا ہے اور شئی وجود میں آئے گی یعنی اس
شئی کا وجود واجب ہو گیا تو جو شئی واجب ہوتی ہے اس کا وجود اضطراری
آتا ہے لہذا اب اس کا وجود اضطراراً آیا اس کے اختیار میں نہیں ہے
اور جو فعل اضطراراً ہو وہ نہ حسن سے متصف ہوتا ہے اور نہ قبح سے متصف
ہوتا ہے لہذا فعلوں کا حسن قبح عقلی نہیں ہو سکتا۔ عقلی دلیل چلادی
کیوں جو بات اسی میں چلی ہوئی ہے

ترجمہ: اور تیسری بار وہ یہ ہے کہ بے شک فعل بندے کا اضطراری ہے کیوں کہ
ممکن جب تک نہ ترجیح دے (یعنی مرجح) جب تک نہ راجح ہو نہیں پایا جاتا
وہ فعل ممکن اور ترجیح مرجوح کی محال ہے پس جب تک نہ واجب ہو جائے
(وہ فعل) نہیں پایا جاتا وہ فعل پس نہیں ہوگا حسن اور نہ قبیح عقلاً اجماعاً
وھذا احسن واخصر مما فی المختصر۔ مختصر الاصول میں ابن حاجب صاحب کی
یہ تقریر تھی اب یہ کہتا ہے کہ جو تقریر میں نے کی ہے یہ اس تقریر سے احسن ہے
انہوں نے تقریر کی اگر حسن قبح عقلی ہو ہے تو فعل کا حسن قبح اور عقلی ہو تو پھر
بندے کا فعل اضطراری ہوگا کیوں کہ ممکن کا وجود اور عدم برابر ہیں عدم پر وجود
کو ترجیح کے لیے مرجح چاہیے مرجح یا حد وجوب کو پہنچا ہوا ہے یا حد اولویت کو
پہنچا ہوا ہے۔ جب مرجح حد وجوب کو پہنچا ہوا ہو تو پھر شئی واجب ہو جائے گی
کیوں کہ جتنے تک شئی واجب نہ ہو وجود میں نہیں آتی تو جب واجب ہو جاتی
ہے تو وجود میں آتی ہے تو اضطرار آ گیا۔ اضطراری فعل حسن قبح سے متصف نہیں
ہوتا کیونکہ اضطراری فعل ہیں جیسے رعشے والی حرکت۔ یہ حسن قبح سے متصف نہیں ہوگی

لہٗ جب تک مرجح وجود کو ترجیح نہیں دے گا وہ ممکن وجود میں آ ہی نہیں سکتا ۱۲ اور مرجح وجود کو ترجیح دے اور وجود نہ آئے تو پھر ترجیح مرجوح کی ہوگی کہ مرجوح پھر عدم ہے ۱۲

نوٹ: جو مرجح حد اولویت کو پہنچا ہوا ہو تو وہ اضطراری نہیں ۱۲

لہ تو پھر بندے کا اختیار میں نہیں رہی کہ اس کو ترک کرے جانب وجوب کی ہو گی ... عقلی میں اضطراری ہو جاتا ہے ۱۲

یعنی عقلی حسن ۱۲

جو اضطراری ہے وہ نہ حسن ... اور نہ قبح ... لہذا حسن و قبح ذاتی عقلی ... ۱۲

فعل اختیاری جنہیں بندہ اختیار کرتا ہے وہ حسن قبح سے متصف ہوتے ہیں۔ انہوں نے یہ تقریر کی۔ بندے کا فعل اضطراری بن جاتا گا اور اضطراری فعل حسن قبح سے متصف نہیں ہوتے۔ مرجح دو ہیں جو حد وجوب تک پہنچا ہوا ہو اس سے بندے کے فعل اضطراری بن جاتے گئے عہ اور اضطراری فعل حسن قبح سے متصف نہیں ہوتا اور اگر مرجح حد اولویت کو پہنچا ہوا ہو تو اس کو پھر علیحدہ باطل کرنا پڑے گا۔ ماتن کہتا ہے کہ میری تقریر ابن حاجب کی تقریر سے احسن بھی ہے اور مختصر بھی ہے۔ مختصر اس لیے ہے کہ اس میں تقریر میں وہ مرجح جو حد اولویت کو پہنچا ہوا ہو وہ درمیان میں باطل ہو گیا اس نے ایسا ہی کیا مانم ترجیح بلا مرجح۔ اور ترجیح مرجوح کی محال ہے۔ شئی جب تک واجب نہ ہو جائے نہیں پائی جاتی تو مرجح پھر حد وجوب کو پہنچا ہوا ہو اور جو مرجح حد اولویت کو پہنچا ہوا ہے وہ وجود کو اولیٰ کرے گا تو جانب مرجوح جائز ہو گی تو اس کو بیچ باطل کیا۔ اور حد وجوب کو پہنچا ہوا ہو تو وجود واجب ہو جائے گا۔ اور جو اولویت کو پہنچا ہوا ہے تو وہ شئی وجود عہ میں آئی ہی نہیں۔ اس لیے کہا کہ مرجح حد وجوب کو پہنچا ہوا ہو، حد اولویت کو پہنچا ہوا نہ ہو۔ علامہ ابن حاجب نے تقسیم کی ایسی تقسیم کہ مرجح یا حد وجوب کو پہنچا ہوا ہو گا یا حد اولویت کو پہنچا ہوا ہو گا۔ وجوب کو پہنچا ہوا ہو تو یہ لازم آیا اور اولویت کو پہنچا ہوا ہو تو پھر علیحدہ باطل کرنا پڑے گا تو بات لمبی ہو جائے گی۔

ترجمہ: اور یہ احسن ہے اور مختصر تر ہے اس سے جو شیخ مختصر کے ہے۔

والجواب ان الوجوب بالاختیار لا یوجب الاضطرار الخ: اب اشاعرہ کی دلیل کا جواب دیتے ہیں کہ وجوب کی دو قسم ہیں۔ ایک وجوب ارادہ مرجحہ سے اور ایک وجوب ہے وہاں ارادہ مرجحہ نہیں ہوتا۔ اور جو وجوب ارادۂ مرجحہ سے آئے وہ اضطرار کو ثابت نہیں کرتا اس سے اضطرار لازم نہیں آتا۔ یعنی اختیار باقی رہتا ہے لہٰذا ہم کہتے ہیں ممکن صادر ہو گا وجود تب آئے گا کوئی مرجح ہو اور مرجح حد وجوب کو پہنچا ہوا ہو لیکن یہ وجوب ارادہ مرجحہ کے ساتھ ہے اور جس مرجح میں ارادہ اور اختیار ساتھ ہو تو اس سے اضطرار نہیں آتا۔ جیسے ہم نماز پڑھتے ہیں اور یہ تب وجود

عہ اس سے فعل واجب ہو جاتا کا اور جو کہ واجب ہو وہ اختیاری نہیں ہوتی لہٰذا اضطراری ہو گیا تو ۱۲

عہ یعنی اس کی اس وقت وجود میں آتی ہے جب اس کا وجود واجب ہو جائے ۱۲

یاد رکھو فلسفہ میں ہے جب تک شی کا وجود واجب نہ ہو جائے وہ شی وجود میں نہیں آتی ہمیں تو یاد رکھنا ہے۔

میں آتی ہے کہ پہلی واجب ہو لیکن وجوب اس کا اختیاری ہے ارادہ مرجحہ سے
ہے لہذا اس سے اضطرار نہیں آیا۔ اس سے تو طالب علم جماعت کے ساتھ نماز
ہمیشہ چھوڑ بھی دیتے ہیں۔ ان کی عادت ہے سستی اور کاہلی ___ پرستی کا وجود
ہوتا ہے تم نے سمجھا ہوا ہے کہ صرف کھانے پینے والی چیزوں کا وجود ہوتا ہے۔

ترجمہ: اور جواب بے شک وجوب ساتھ اختیار کے بسبب اختیار کے
نہیں واجب کرتا اضطرار کو ___ واسطے بداہۃ فرق کے درمیان دو حرکت اختیاری اور رعشہ کے
ضرورۃ الفرق بین حرکتی الاختیار والرعشۃ۔ اب فرق بیان کرتا ہے کہ
ایک وجوب بالاختیار اور ایک وجوب بلا اختیار اس کے ساتھ ارادہ مرجحہ
نہیں ہے مثلاً ہم نے اپنے اختیار سے ہاتھ کو حرکت دی۔ یا اپنے ہاتھ سے
چابی کو حرکت دی۔ اور ایک ہے رعشے والے کی حرکت۔ ایک بیماری ہے اس
سے سر کا ہلنا ہے یا ہاتھ کو۔ اللہ تعالیٰ کی شان ہے کہ جب جوانی چلی جاتی ہے اور
بڑھاپا آجاتا ہے تو بچے کہتے ہیں اصلوں ہی ایسا تھا۔ بالوں کو نہیں پتا چلتا کہ
ہم بھی اس عمر کو پہنچ کر ایسے ہی ہو جائیں گے تو وہ پھر چھیڑتے ہیں۔ وہ
کہتے ہیں کہ بوڑھا کیا کہہ رہا ہے یہ کملا ہو گیا ہے۔ اللہ تعالیٰ ہی رحم کرے۔

تو کھلونے بھی نہیں ملتے

اضطراری حرکت یعنی رعشے والی حرکت اور اختیاری حرکت میں فرق بدیہی ہے
یعنی اختیاری فعل اور اضطراری فعل میں فرق بدیہی ہے۔ ہاتھ کو اختیار
سے حرکت دے جتنے تک ارادہ مرجحہ حد وجوب کو نہ پہنچے حرکت نہیں آتی
لیکن جب حد وجوب کو پہنچتا ہے تو حرکت آتی ہے لیکن اختیار بھی ساتھ ہے
کیونکہ یہ وہ مرجح ہے جو وجوب کو پہنچا لیکن ارادہ ساتھ ہے۔ اور
رعشہ والے کا ارادہ تو نہیں ہوتا تو وہ اضطراری ہے اور یہ حرکت اختیاری
ہے ان میں فرق بدیہی ہے۔ لہذا یہ کہنا صحیح نہیں ہے کہ جب تک مرجح حد وجوب
کو نہ پہنچے وجود میں نہیں آتا اور جب حد وجوب تک پہنچتا ہے تو واجب
ہو گی اور واجب کا وجود اضطراری آتا ہے اور اضطراری فعل حسن قبح سے
متصف نہیں ہوتا۔

تو فضل باری تعالیٰ کے

عـه لیاں سے اشاعرہ کا دوسرا رخ ہے لیکن جواب ہے کہ جب ہم کا فعل واجب ہو وہ اضطراری ہوتا ہے اور اضطرار حسن قبح سے منتفی نہیں ہوتا
تو کہو اللہ تعالیٰ کے افعال میں تمہاری بات منقوض ہے

علی انه منقوض بفعل الباری تعالیٰ - یہ علاوہ ہے۔ اللہ تعالیٰ کے افعال اختیاری
ہیں اور افعال کا اختیاری ہونا یہ کمال ہے اور اضطرار یہ صفات کا کمال
ہے۔ اب اللہ تعالیٰ پیدا کرتا ہے روزی دیتا ہے، موت دیتا ہے، حیات دیتا ہے
امانت، احیا، ترزیق - یہ اللہ تعالیٰ کے افعال ہیں اور اس میں اتفاق ہے کہ
اللہ تعالیٰ کے افعال اختیاری ہیں لیکن جب پیدا فرماتا ہے تو جتنے تک ارادہ
مرجح حد وجوب کو پہنچا ہوا نہ ہو اتنے تک فعل وجود میں نہیں آتا اور
جب حد وجوب کو پہنچ جائے تو فعل آتا ہے تو وہ ت فعلوں میں اضطرار آ گیا
حالانکہ تم بھی جانتے ہو کہ اللہ تعالیٰ کے افعال اختیاریہ ہیں ان شاء فعل وان
شاء ترک. اگر چاہے تو کرے اور اگر چاہے تو ترک کرے۔ لیکن جب کرے
گا تو جتنے تک مرجح حد وجوب کو نہ پہنچ جائے شئی وجود میں نہیں آتی۔ اور
جب حد وجوب کو پہنچ گیا تو تمہارے نزدیک اضطرار آ گیا۔ کہ اللہ تعالیٰ اپنے
افعال اختیاریہ میں مضطر ہو حالانکہ اس کے افعال اختیاریہ ہیں لہذا
تمہارا یہ کہنا منقوض ہے اللہ تعالیٰ کے افعال اختیاریہ سے۔ ہمارا جواب
کی تائید آ گئی کہ جب اللہ تعالیٰ فعل پیدا فرماتا ہے تو ارادہ مرجح ہے اور جو وجوب
ارادے کے ساتھ آئے وہ اختیاری ہوتا ہے اضطراری نہیں ہوتا اور
اختیار بھی باقی ہوتا ہے۔ دوسرا جواب اللہ تعالیٰ جو افعال پیدا فرماتا
ہے تو جتنے تک وہ افعال حد وجوب تک نہ پہنچے وجود میں نہیں آتے لیکن
اختیاری بھی ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ مرجح ہے وجود کو ترجیح دیتا ہے ارادہ
مرجح ساتھ ہے۔ تو وہ افعال اسی طرح اختیاری رہے۔ کسی نے دشمن کی
گردن پر تلوار ماری تو گردن کٹ گئی جتنے تک گردن کا کٹنا واجب
نہیں ہوا تھا اتنے تک وہ قتل پیدا نہیں ہوا۔ اور قتل تب پیدا ہوا جب
یہ قتل واجب ہو گیا وہ اضطراری تو نہیں ہے مینڈے کا فعل اختیاری ہے
اس نے یہ فعل کیا مینڈے کی گردن پر تلوار ماری اور وہ کٹ گئی۔ تو فعل قتل وجود میں
آیا جتنے تک واجب نہیں ہوا وجود میں نہیں آیا۔ اور واجب ہوا وجود میں آ گیا یہ وجوب
بالاختیار ہے۔ ارادہ مرجح ہے اس نے ارادے سے ماری ہے تو اب اس کی گرفت بھی ہو گی
اور نہیں کہ اس نے قبیح فعل کیا ناحق۔ ترجمہ: علاوہ اس کے کہ بے شک وہ منقوض ہے
ساتھ فعل باری تعالیٰ کے۔

۱۱ سطر ... اشاعرہ کی جانب

عہ یہاں سے اشاعرہ کا دوسرا رد ہے یعنی جواب ہے کہ جیسا کہ فعل واجب ہو وہ اضطراری ہوتا ہے اور اضطرار حسن قبح سے متصف نہیں ہوتا
تو پھر اللہ تعالیٰ کے افعال میں تمہاری بات منقوض ہے

علی انہ منقوض بفعل الباری تعالیٰ - یہ علاوہ ہے۔ اللہ تعالیٰ کے افعال اختیاری
ہیں اور افعال کا اختیاری ہونا یہ کمال ہے اور اضطرار یہ صفات کا کمال
ہے۔ اب اللہ تعالیٰ پیدا کرتا ہے، روزی دیتا ہے، موت دیتا ہے، حیات دیتا ہے
اماتت، احیا، ترزیق۔ یہ اللہ تعالیٰ کے افعال ہیں اور اس میں اتفاق ہے کہ
اللہ تعالیٰ کے افعال اختیاری ہیں لیکن جب پیدا فرماتا ہے تو جتنے تک ارادہ
مرجح حد وجوب تک کو پہنچا ہوا نہ ہو اتنے تک فعل وجود میں نہیں آتا اور
جب حد وجوب کو پہنچ جائے تو فعل آتا ہے تو وہ افعال میں اضطرار آ گیا
حالانکہ تم بھی جانتے ہو کہ اللہ تعالیٰ کے افعال اختیاریہ ہیں ان شاء فعل وان
شاء ترک۔ اگر چاہے تو کرے اور اگر چاہے تو ترک کرے۔ لیکن جب کرے
گا تو جتنے تک مرجح حد وجوب کو نہ پہنچ جائے شئی وجود میں نہیں آتی۔ اور
جب حد وجوب کو پہنچ گیا تو تمہارے نزدیک اضطرار آ گیا۔ کہ اللہ تعالیٰ اپنے
افعال اختیاریہ میں مضطر ہو حالانکہ اس کے افعال اختیاریہ ہیں لہذا
تمہارا یہ کہنا منقوض ہے اللہ تعالیٰ کے افعال اختیاریہ سے۔ ہمارا جواب
کی تائید آگئی کہ جب اللہ تعالیٰ فعل پیدا فرماتا ہے تو ارادہ مرجح ہے اور جو وجوب
ارادے کے ساتھ آئے وہ اختیاری ہوتا ہے اضطراری نہیں ہوتا اور
اختیار بھی باقی ہوتا ہے۔ دوسرا جواب اللہ تعالیٰ جو افعال پیدا فرماتا
ہے تو جتنے تک وہ افعال حد وجوب تک نہ پہنچے وجود میں نہیں آتے لیکن
اختیاری بھی ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ مرجح ہے وجود کو ترجیح دیتا ہے ارادہ
مرجحہ ساتھ ہے۔ تو وہ افعال اسی طرح اختیاری رہے۔ کسی نے دشمن کی
گردن پر تلوار ماری تو گردن کٹ گئی جتنے تک گردن کا کٹنا واجب
نہیں ہوا تھا اتنے تک وہ قتل پیدا نہیں ہوا۔ اور قتل تب پیدا ہوا جب
یہ قتل واجب ہو گیا وہ اضطراری تو نہیں ہے۔ بندے کا فعل اختیاری ہے
اس نے یہ فعل کیا بندے کی گردن پر تلوار ماری اور وہ کٹ گئی۔ تو فعل قتل وجود میں
آیا جتنے تک واجب نہیں ہوا وجود میں نہیں آیا۔ اور واجب ہوا وجود میں آ گیا یہ وجوب
بالاختیار ہے۔ ارادہ مرجح ہے اس نے ارادے سے ماری ہے تو اب اس کی گرفت بھی ہوگی
اور کہیں گے کہ اس نے قبیح فعل کیا ناحق۔ ترجمہ۔ علاوہ اس کے کہ بے شک وہ منقوض ہے
ساتھ فعل باری تعالیٰ کے۔

اشاعرہ کا دوسرا رد ہے
اشاعرہ بھی مانتے

عہ یہاں سے اشاعرہ کا دوسرا رد ہے یعنی جواب ہے کہ جیسے کہ فعل واجب ہو وہ اضطراری ہوتا ہے اور اضطرار جن صحیح ہے متصف نہیں ہوتا
تو پھر اللہ تعالیٰ کے افعال میں تمہاری بات منقوض ہے

علی انہ منقوض بفعل الباری تعالیٰ - یہ علاوہ عہ ہے۔ اللہ تعالیٰ کے افعال اختیاری
ہیں اور افعال کا اختیاری ہونا یہ کمال ہے اور اضطرار یہ صفات کا کمال
ہے۔ اب اللہ تعالیٰ پیدا کرتا ہے روزی دیتا ہے، موت دیتا ہے، حیات دیتا ہے
اماتت، احیا، ترزیق - یہ اللہ تعالیٰ کے افعال ہیں اور اس میں اتفاق ہے کہ
اللہ تعالیٰ کے افعال اختیاری ہیں لیکن جب پیدا فرماتا ہے تو جتنے تک ارادہ
مرجح حد وجوب کو پہنچا ہوا نہ ہو اتنے تک فعل وجود میں نہیں آتا اور
جب حد وجوب کو پہنچ جائے تو فعل آتا ہے تو وہاں مثلوں میں اضطرار آگیا
حالانکہ تم بھی جانتے ہو کہ اللہ تعالیٰ کے افعال اختیاریہ ہیں ان شاء فعل وان
شاء ترک - اگر چاہے تو کرے اور اگر چاہے تو ترک کرے۔ لیکن جب کرے
گا تو جتنے تک مرجح حد وجوب کو نہ پہنچ جائے شی وجود میں نہیں آتی۔ اور
جب حد وجوب کو پہنچ گیا تو تمہارے نزدیک اضطرار آگیا۔ کہ اللہ تعالیٰ اپنے
افعال اختیاریہ میں مضطر ہو حالانکہ اس کے افعال اختیاریہ ہیں لہذا
تمہارا یہ کہنا منقوض ہے اللہ تعالیٰ کے افعال اختیاریہ سے۔ ہمارا جواب
کی تائید آگئی کہ جب اللہ تعالیٰ فعل پیدا فرماتا ہے تو ارادہ مرجح ہے اور جو وجوب
ارادے کے ساتھ آئے وہ اختیاری ہوتا ہے اضطراری نہیں ہوتا اور
اختیار بھی باقی ہوتا ہے۔ دوسرا جواب اللہ تعالیٰ جو افعال پیدا فرماتا
ہے تو جتنے تک وہ افعال حد وجوب تک نہ پہنچے وجود میں نہیں آتے لیکن
اختیاری بھی ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ مرجح ہے وجود کو ترجیح دیتا ہے ارادہ
مرجحہ ساتھ ہے۔ تو وہ افعال اسی طرح اختیاری رہے۔ کسی نے دشمن کی
گردن پر تلوار ماری تو گردن کٹ گئی جتنے تک گردن کا کٹنا واجب
نہیں ہوا تھا اتنے تک وہ قتل پیدا نہیں ہوا۔ اور قتل تب پیدا ہوا جب
یہ قتل واجب ہو گیا وہاں اضطراری تو نہیں ہے مبذر کا فعل اختیاری ہے
اس نے یہ فعل کیا مبذر کی گردن پر تلوار ماری اور وہ کٹ گئی۔ تو فعل قتل وجود میں
آنا جتنے تک واجب نہیں ہوا وجود میں نہیں آیا۔ اور واجب ہوا وجود میں آگیا یہ وجوب
بالاختیار ہے۔ ارادہ مرجح ہے اس نے ارادے سے ماری ہے تو اب اس کی گرفت بھی ہوگی
اور نہیں کہ اس نے صحیح فعل کیا ناحق۔ ترجمہ: علاوہ اس کے کہ بے شک وہ منقوض ہے
ساتھ فعل باری تعالیٰ کے۔

مسلم الثبوت صـ۱۲ سبق ۲.

فائدۃ. ماقبل دلیل میں اشاعرہ نے یہ کہا اگر افعال کا حسن قبح عقلی ذاتی ہو تو پھر بندہ فعل میں مضطر ہوگا اس لیے فائدہ بیان کرتے ہے. بندے سے جو افعال صادر ہوتے ہیں ان افعال کی کیفیت میں اختلاف ہے کئی گروہ ہیں پہلا ذکر کیا جھمیہ یہ وہ لوگ ہیں جو کہتے ہیں کہ بندے کی بالکل قدرت نہیں ہے لا قدرۃ للعبد اصلاً بالکل قدرت نہیں ہے نہ کاسبہ ہے نہ خالقہ بلکہ انہوں نے مزید ترقی کی گمراہی میں انہوں نے کہا بل ھو کالجماد بندہ پتھر کی مثل ہے جس طرح پتھر کا کوئی دخل فعل میں نہیں ہے اور اس کی کوئی قدرت نہیں ہے۔ بندہ بھی پتھر کی طرح ہے تو ان کی رد کرتا ہے وھم الجبریۃ. حدیث میں جبریہ کی رد آئی ہے. اس میں اختلاف تھا کہ جبریہ کون لوگ ہیں. یہ فرماتے ہیں جبریہ یہی ہیں قطعاً۔ ان کی حدیث میں رد آئی ہے.

ترجمہ: فائدہ نزدیک جھمیہ کے وہ جو وہ جبریہ ہیں یقیناً نہیں قدرت واسطے بندے بالکل بلکہ بندہ مثل جماد کے ہے (اب ان کی رد فرماتے ہیں) اور یہ حکمت باطلہ ہے.

وعند المعتزلۃ لہ قدرۃ موثرۃ فی افعالہ ، دوسرا مذہب معتزلہ کا. انہوں نے افراط کیا۔ انہوں نے کہا کہ بندے کو قدرت بھی ہے اور قدرت بھی مؤثرہ ہے افعال میں یعنی جو افعال بندے سے صادر ہوتے ہیں اختیاریہ ان کو بندہ خود پیدا کرتا ہے. بندہ اپنے افعال اختیاریہ کا خود خالق ہوتا ہے. اب فرماتے ہیں کہ حدیث میں مجوس کا ذکر آیا وہ یہی معتزلہ ہیں وھم مجوس ھذہ الامۃ پہلے جو مجوس تھے وہ دو خدا مانتے تھے. نیکی کا خالق ہے برائی کا خالق اس نے کہا نیکی کا خالق یزدان ہے برائی کا خالق اہرمن ہے. حدیث میں جو آیا ہے انہی کے متعلق آیا ہے حضور نے فرمایا کہ میری امت کے مجوس یہ لوگ ہیں اس امت کے مجوسی یہی معتزلہ ہیں بلکہ ان سے بھی زیادہ ترقی کر گئے حدیث ان القدریۃ مجوس ھذہ الامۃ. قدریہ ذکر فرمایا. وہ جبریہ ہو گئے ان کو فرمایا کہ وہ جبریہ ہیں ان کی بھی مذمت آئی ہے حدیث میں جن کو قدریہ

لہ یقیناً ۱۲

بعض والے علما آتے ہیں تو حکم لگاتے ہیں کہ حدیث میں جو ذکر ہے انہی سے متعلق ہے یہ کمال فہم ہے وہ بیان کرتے ہیں

یہی لوگ ہیں بلکہ قدریہ سے بھی بڑھ کر ہیں قدریہ نے دو الہ مانے تھے انہوں
نے ہر بندے کو خالق مانا۔ کہ ہر بندہ اپنے عہ افعال اختیاریہ کو خود پیدا کرتا
ہے۔ معتزلی لوگ اپنے عقیدوں پر دلیلیں دیتے ہیں۔ قرآن سے دلیلیں دیتے
ہیں۔ ایسے دلیلیں دیتے ہیں کہ آج معتزلی نکل آئیں تو لوگ معتزلی ہونا شروع
ہو جائیں گے۔ اتنی جلد ملیں گے جیسے عمران خان کے ساتھ لوگ ملے۔ بھاگتے ہو
جائیں گے۔ کیونکہ وہ قرآن پڑھیں گے۔ لہذا قرآن کا پڑھنا ثواب ہے۔ جب
پڑھے تو تدبر کرنا چاہیے

ترجمہ: اور نزدیک معتزلہ کے واسطے اس کے قدرت ہے موثرہ بیچ افعال
اس کے اور یہی مجوسی اس امت کے ہیں

وما فهموا ان الامكان الخ اب ان کا رد کرتے ہیں۔ یہ مجوسی انہوں نے سمجھا
ہی نہیں ہے اتنے احمق ہیں کیونکہ بندہ خود ممکن ہے۔ بندے کا اپنا وجود
عاریتہ ہے: بندہ خود اپنے وجود میں محتاج ہے تو پھر دوسرے کو وجود
حمہ کیسے دے گا۔ وجود دینا ہے عدم سے وجود۔ اگر بندہ عدم سے وجود دیتا
ہے تو پھر اپنے آپ کو بھی وجود دے یا اپنے آپ کو معدوم کرے۔ بس
پھر کا جو دین تو اڑ جائے بالکل۔ تو انہوں نے سمجھا ہی نہیں کہ امکان
کی شان عہ سے ہی افادہ وجود نہیں ہے۔ خلق یہ اعطاء الوجود ہوتی
ہے۔ ممکن کی شان سے اعطاء الوجود نہیں ہے۔ کیونکہ ممکن کا اپنا
وجود عاریت ہے۔ جب خود اس کا وجود عاریت ہے تو دوسرے کو وجود
کیسے دے سکتا ہے۔ اس کا اپنا عدم وجود لاابد ہے۔

ترجمہ: اور نہیں سمجھا انہوں نے کہ بے شک امکان نہیں ہے شان اس کی سے
افادہ وجود۔

وعند اهل الحق له قدرة كاسبة۔ اب شارح اہل حق کا مذہب بیان کرتے
ہیں۔ اہل الحق سے مراد اہل سنت وجماعت ماتریدیہ واشعریہ۔ یہ دونوں
اہل سنت وجماعت ہیں۔ انہوں نے کہا کہ یہ کہنا کہ بالکل قدرت نہیں ہے
یہ صحیح نہیں ہے بلکہ قدرت ہے اور یہ کہنا کہ قدرت موثرہ ہے جیسا کہ معتزلہ

عہ بندے کے افعال صادر ہوتے ہیں تھی سے اضطراراً صادر ہوتے ہیں یا اختیاراً۔ اور اختیاری افعال کا وہ خالق مانتے ہیں ۱۲

عہ ممکن کی شان سے ایجاد نہیں ہے اور ایجاد وجود عدم سے دینے کو کہتے ہیں ۱۲

نے کہا۔ یہ بھی درست نہیں ہے۔ بلکہ قدرت کاسبہ ہے۔ کسب اور خلق غیر غیر
ہیں۔ دیکھو یہ درمیان میں نہیں آگئے۔ کسی نے کہا بالکل قدرت نہیں ہے کسی نے کہا
قدرت خالقہ ہے۔ جبریہ نے تفریط کی اور معتزلہ نے افراط کیا۔ اہل سنت وجماعت
درمیان میں ہیں انہوں نے کہا قدرت ہے کاسبہ۔ اتنے تک وہ دونوں
اکٹھے ہو گئے۔ آگے جدا ہو گئے۔ قدرت کاسبہ ہے یہ قدرت کاسبہ صفت حقیقیہ
ہے یا اعتباریہ ہے۔ اشعریہ نے کہا یہ اعتباری شئی ہے۔ قدرت کاسبہ
اعتباری ہے۔ یعنی مطلب ان کا یہ ہے کہ قدرت حقیقی نہیں ہے بلکہ متوھمہ
ہے جیسے تم نے کشتی کی۔ تم نے سمجھا میں اس کو گرا دوں گا۔ جب کشتی کی تو اس
نے تمہیں سر کے اوپر اُٹھا کر نیچے دے مارا۔ قدرت متوھمہ تھی یعنی صفت حقیقی
نہ تھی متوھمہ تھی کہ ہے پھر وہ کام شروع کر دیا۔ اس کا کوئی دخل نہیں
بس قدرت متوھمہ ہے جس بندہ سمجھتا ہے میں یہ کر لوں گا اس کو توھم آتا
ہے پھر وہ شروع کرتا ہے۔ پھر انہوں نے یہ دعویٰ بھی کیا کہ بندہ
جو مکلف ہوتا ہے افعال کے ساتھ۔ جو اختیاری ہوں۔ اختیار تو ثابت ہو گیا ان
معنوں کے مجبور کی قدرت بھی ہو تم نے کہا قدرت ہے ہی نہیں۔ متوھمہ ہے واقع
میں نہیں ہے پھر بندہ مکلف کیسے ہے؟۔ انہوں نے کہا یہ قدرت متوھمہ
تکلیف کے لیے کافی ہے یعنی پھوکا ہوا کھڑا ہے یہی پھوک تکلیف کے لیے کافی ہے
کہ میں یہ کر لوں گا یعنی قدرت متوھمہ ہے اور یہ تکلیف کے لیے کافی ہے۔
ترجمہ: اور نزدیک اہل حق کے واسطے اس کے قدرت کاسبہ ہے لیکن
نزدیک اشعریہ کے نہیں معنی اس کا (یعنی قدرت حقیقی نہیں ہے) مگر وجود قدرت
متوھمہ کا ساتھ فعل (جب فعل کرنے لگتا ہے تو اس کو توھم ہوتا ہے کہ میں یہ کروں گا)
بغیر دخل کے بالکل (نہ کوئی قدرت حقیقی ہے اور نہ کوئی وجود حقیقی ہے اس میں۔ بس ہے نہیں
لیکن توھم کرتا ہے کہ ہے دیکھو کیسے کیسے نفیس نفیس مسائل میں انہوں نے بحثیں
کی ہیں۔ آج کل کے ڈاکٹر کہتے ہیں کہ بڑی ترقی کر گئے ہیں کہ فلاں چیز دریافت کی ہے
فلاں چیز دریافت کی ہے۔ یہ لوگ علم میں بہت آگے چلے ہیں) کہا انہوں نے
یہ کافی ہے بیچ تکلیف کے۔ والحق انہ لغو للجبر اھ

اب یہاں سے مذہب اشاعرہ کا رد کرتے ہیں کہ جنہوں نے کہا کہ قدرت متوہمہ ہے قدرت
حقیقیہ نہیں فرمایا کہ یہ بھی جبر کی مثل ہے واقع میں۔ یعنی قدرت متوہمہ ہے واقع
میں نہیں ہے نہ قدرت حقیقیہ ہے کہ اس قدرت سے کسب کرے نہ خلق تو پھر وہی
ہوگیا لا قدرۃ لہ اصلا۔ ترجمہ اور حق یہ ہے کہ بے شک یہ مثل ہے واسطے جبر کے
وعند الحنفیۃ الکسب صرف القدرۃ الخ اب چوتھا مذہب حنفیہ ماتریدیہ کا
انہوں نے فرمایا قدرت ہے تے کاسبہ اب یہ کہ قدرت متوہمہ نہیں ہے بلکہ
بندے کی قدرۃ کاسبہ ہے وہ کسب اس کا کیا ہے بندے کے اندر اللہ تعالیٰ نے اس کو
قدرت دی ہے وہ قدرت اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہے۔ بندے کو بھی اللہ تعالیٰ نے پیدا
کیا اور بندے کے اندر جو قدرت ہے اس کو بھی اللہ تعالیٰ نے پیدا کیا ہے۔ اب کسب کیا
ہوتا ہے۔ کسب یہ ہوتا ہے کہ بندہ اس قدرت مخلوقہ کو مقصد پختہ ارادے کی طرف
پھیرتا ہے پختہ ارادہ فعل کا ہوتا ہے اس قدرت مخلوقہ کو پھیرتا ہے مصمم (عہ) ارادہ
کے ساتھ فعل کی طرف صرف کرتا ہے بندے میں اس کی اتنی تاثیر ہے یعنی بندے کے
قدرت کی اتنی تاثیر ہے۔ اس نے ارادہ مصمم کے ساتھ صرف قدرت کیا ہے فعل کی طرف
پھر فرمایا جب صرف قدرۃ مخلوقہ (عہ) کرتا ہے۔ پھر اللہ تعالیٰ کی عادت اسی طرح جاری
ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کسب کے فعل کو پیدا فرما دیتا ہے۔ جیسے تم نماز پڑھتے ہو۔ ارادہ
مصمم کے ساتھ صرف قدرۃ مخلوقہ کرتے ہو فعل کی طرف۔ پھر اللہ تعالیٰ فعل کو پیدا فرما
دیتا ہے۔ جب چلنے لگ جاتے ہو تو تم قدرت مخلوقہ کو مصمم ارادے کے ساتھ فعل کی طرف
صرف کرتے ہو تو حرکت پیدا ہو جاتی ہے۔ اسی طرح سارے افعال سے
بندہ خالق نہیں ہے کاسب ہے اب دنیا میں کسب اچھے افعال کا کیا تو دنیا میں مدح
اور آخرت میں ثواب۔ اور اگر کسب برے فعل کا کیا تو دنیا میں مذمت اور آخرت میں
عقاب کا مستحق ہے۔ بندے کو قدرت خالقہ نہیں ہے کاسبہ ہے۔ معتزلی کہتے ہیں کہ
جب قدرت خالقہ نہیں ہے تو پھر اس کی دنیا میں مدح و مذمت اور آخرت میں ثواب عقاب
کیوں ہے؟ ہم نے کہا مدح ذم اور ثواب عقاب آخرت میں کسب پر ہے۔ اور کسب
ہے صرف قدرت۔ اس نے صرف قدرت کیا تو وہ مستحق ہوگیا مدح وغیرہ کا۔
ترجمہ: نزدیک حنفیہ کے کسب پھیرنا صرف قدرت ہے پھیرنا قدرت مخلوقہ کا ساتھ قصد

عہ قدرت کی نسبت علم کا طرف ایسی جیسی رہوتی ہے بغیر وقع ارادہ فعل تاثیر نہیں ہوجاتا ہے ۱۲

عہ مخلوقہ اس لیے کہا خود خالق نہیں ہے ۱۲

طرف فعل کے ارادہ مرجح ہوتا ہے یعنی پہلے قدرت ہوتی ہے میں کروں یا نہ۔ جب فعل کا تصور آیا تو ارادہ ہوتا ہے اگر کرے تو فائدہ ہے تو پھر جب قدرت کا تعلق فعل کے ساتھ ہوتا ہے تو اللہ تعالیٰ فعل کو پیدا فرما دیتا ہے۔ فعل عدم سے وجود کی طرف آتا ہے۔ ایک بندے کی جانب قدرت ہے وہ کاسبہ ہے اور دوسری قدرت اللہ تعالیٰ کی جانب وہ خالقہ ہے۔ بندہ کسب کرتا ہے خلق اللہ تعالیٰ کرتا ہے۔) پس واسطے قدرت کے تاثیر ہے بیچ مقصد مذکور کے اور پیدا فرماتا ہے اللہ سبحانہ وتعالیٰ فعل مقصود کو نزدیک اس کے (صرف قدرۃ کے) ساتھ عادت جاریہ کے۔

مسلم الثبوت ص 19 سبق 1

فتخیل ذلک القصد من الاحوال غیر موجود از حنفیہ ماتریدیہ کا مذہب آیا انہوں نے فرمایا کہ قدرت کاسبہ ہے نہ حقیقیہ۔ ما قبل اہل الحق میں تو دونوں کہتے ہیں کہ قدرت کاسبہ ہے اب فرق: اشعریہ کہتے ہیں قدرت کاسبہ حقیقیہ نہیں ہے قدرت متوہمہ ہے بندے کے توھم میں ہوتا ہے کہ میں کر سکتا ہوں۔ حنفیہ کہتے ہیں قدرت کاسبہ ہے نہ حقیقیہ ہے آگے کسب کی تعریف کی: اللہ تعالیٰ نے قدرت پیدا کی ہے بندہ میں یعنی اس کے اندر موجود ہے اس کو بندہ ارادہ کی طرف ارادہ صمیم الی الفعل کی طرف صرف کرتا ہے۔ پھر آگے کہا فلھا تاثیر فی القصد۔ قدرت مخلوقہ کاسبہ کو پھیرنا۔ قصد صمیم الی الفعل کی طرف۔ اسی پر سوال ہوا وہ یہ ہے ہم پوچھتے ہیں کہ کسب کی تم نے تعریف کی: صرف القدرۃ المخلوقۃ الی القصد بندہ جو پھیرتا ہے قصد صمیم کی طرف تو اس ارادہ وقصد کو خلق پیدا کرتا ہے یعنی خالق ہے یا بندہ ارادہ کا خالق نہیں ہے بلکہ اس کا خالق اللہ تعالیٰ ہے[ع] جیسے قدرت کا خالق اللہ تعالیٰ ہے۔ اگر بندہ ارادہ کا خالق ہے تو وہ بعض افعال کا خالق بندہ ہوا جو پیر فعل اختیاری کا نہیں ہے بعض کا تو خالق ہو گیا تو یہ معتزلہ کا مذہب ہے کہ بندہ اپنے افعال اختیاریہ کا خالق ہے اور تو افعال کا خالق نہیں لیکن تمہارے نزدیک ارادہ کا خالق ہو گیا۔ اور اگر ارادہ کا خالق نہیں ہے اس کا خالق بھی اللہ تعالیٰ ہے۔ ارادہ فعل کی طرف ہوتا ہے تو وہ بندہ مجبور ہو گیا۔ یہ جبریہ کا مذہب ہے۔ یہ علم کلام کا مسئلہ ادھر سے کر آیا ہے:

ع یعنی جیسے قدرت مخلوقہ اللہ تعالیٰ کی طرح وقصد بھی اللہ تعالیٰ کا پیدا کرتا ہے ۱۲ م

جب قدرت کو قصد مصمم کی طرف پھیرتا ہے تو قصد مصمم آجاتا ہے پہلے تو نہیں ہوتا
فعل سے پہلے ارادہ نہیں ہوتا۔ بڑا مشکل سبق ہے لیکن ہے مزیدار۔ بندہ جو
کوئی فعل کرتا ہے اس فعل سے پہلے کبھی تو اس کو فعل کا علم بھی نہیں ہوتا تو
پہلے فعل کا علم آتا ہے۔ یہ علم کلی ہوتا ہے مجھے بھوک لگی تو بھوک کا علم آگیا۔
اب یہ علم کلی ہے۔ کہ کوئی شی کھانی چاہیے۔ یہ نہیں ہے کہ حلوے کی پلیٹ کھانی چاہیے
بلکہ کوئی شی کھانے کے لیے ہو۔ تو تم گھر آگئے اور پوچھا کوئی شی ہے بھوک لگی ہوئی
ہے گھر والوں نے کہا ہاں شی ہے چاول ہے۔ اب علم جزئی آ گیا۔ جس طرح علم پہلے
کلی ہوتا ہے پھر جزئی آتا ہے اسی طرح پہلے ارادہ کلی ہوتا ہے کہ کوئی شی کھاؤں اس کا ارادہ
بھی تو ہوگا اسی طرح ارادہ جزئی بھی آتا ہے کہ چاول کھاؤں۔ تو علم کلی تو علم جزئی
تو ارادہ کلی تو ارادہ جزئی۔ پھر ارادہ جزئی فعل کی طرف ہو جاتا ہے پھر وہ فعل صادر ہوتا ہے
اب یہ بات ہے کہ اس کسب کو کون پیدا کرتا ہے۔ علم تو آگیا۔ وہ اندر سے بدیہی تھا
بندے کو خود وجدان سے علم آگیا۔ اب جو قصد آگیا۔ قصد کا خالق کون ہے۔ یا بندہ
ہے یا بندہ نہیں ہے تم کہو گے کہ اللہ تعالیٰ پیدا کرتا ہے۔ اگر بندہ ہے تو وہ خالق ہو گیا۔ اس
نے صرف القدرۃ کو قدرت کو پھیرا تو ارادہ مصمم کو پیدا کیا۔ وہ تو بندہ خالق ہو گیا۔
بعض افعال کا خالق بندہ ہو گیا یہ ماتریدیہ کا مذہب نہیں ہے کہ بندہ اپنے
افعال اختیاریہ کا خالق ہے۔ کل کا ہو یا بعض کا۔ اگر یہ ارادہ اللہ تعالیٰ پیدا
کرتا ہے تو پھر جبر آگیا۔ اس کا جواب دیا۔ ہم کہتے ہیں کہ نہ اس ارادہ کا خالق
بندہ ہے نہ اس ارادہ کا خالق اللہ تعالیٰ ہے۔ کیوں کہ جس کے ساتھ خلق کا تعلق
ہوتا ہے وہ موجود ہوتا ہے۔ یہ امور عامہ کا مسئلہ ہے۔ امور عامہ میں
انہوں نے بیان فرمایا کہ وجود اور عدم کے درمیان میں ایک واسطہ ہے۔ واسطہ
نہ وجود ہے نہ عدم ہے۔ معدوم بھی نہیں ہے نہ موجود بھی نہیں ہے۔ تو ہے
سائنس آگے ہے یا ہمارے علماء آگے ہیں۔ بیان کریں۔ ابھی کرامت اور کشف اس
سے آگے ہے۔ انہوں نے اتنی باریک چیزیں بیان کی ہیں۔ فرمایا یہ ارادہ حال
ہے۔ تو حال مخلوق نہیں ہوتا کیوں کہ جو مخلوق ہوتا ہے وہ موجود ہوتا ہے۔ اور
یہ حال ہے اور حال کی تعریف ہے صفۃ موجود لا موجودۃ ولا معدومۃ۔ حال

جب قصد

یعنی علم نہ پہلی شی رکھتا ہیں اور نہ دوسری بلکہ یہ تیسری شی ہیں اور نہ ارادہ حال اور جو حال ہو وہ مخلوق نہیں ہوتا اور مخلوق کا خالق

صفت موجودی ہے نہ خود موجود ہے نہ خود معدوم ہے. جب بندہ قدرت مخلوقہ کو صرف کرتا ہے. ارادہ مصمم کی طرف. بس یہ حال احداث ہے. بندہ حال کا احداث کرتا ہے. احداث خلق نہیں ہے. اس طرح سمجھو کہ وہ صفت موجودی ہے اور خود وہ حال موجود بھی نہیں نہ معدوم بھی نہیں. وہ ارادہ مصمم یہ ہوتا ہے اس سے ماتریدیہ کے نزدیک نہ بندہ بعض اعمال کا خالق ہے نہ نہ جبر ہے۔ اس لیے کہ جب قدرت کا تعلق فعل کے ساتھ ہوتا ہے ارادہ ترجیح دیتا ہے ارادہ آگیا تو فعل آئے گا. خلق قدرت سے آتی ہے لیکن مرجح ارادہ ہوتا ہے کہ یہ فعل کرے. اور یہ فعل ترک یعنی ترک کرے. قدرت کی نسبت فعل کے فعل اور ترک کی جانب برابر ہے. ارادہ اس کو ترجیح دیتا ہے. صفت قدرت سے قادر اس شئی کو عدم سے وجود دیتا ہے اور اگر ترک کو ترجیح ہو تو ترک آئے گا. لیکن ارادہ وہ چیز ہے. جو صرف قدرت سے ارادہ آتا ہے لیکن یہ خود مخلوق نہیں ہے. یہ اللہ تعالیٰ کی مخلوق سے بھی نہیں کیوں کہ جو خدا کی مخلوق ہوتی ہے وہ موجود ہوتی ہے اور یہ موجود نہیں ہے لیکن صفت موجودی ہے.

ترجمہ: پس کہا گیا وہ قصد احوال سے ہے نہیں موجود اور نہ معدوم پس نہیں ہے وہ حال خلق. پس نہیں ہے احداث مثل خلق کے بلکہ آسان تر ہے.

عدم کو جو وجود ... موجود ہو جائے [illegible]

خلق اعطاء الوجود ہوتا ہے ایجاد، عدم سے وجود دینا. یہ حال ہے خلق نہیں ہے. لہٰذا بندہ خالق نہ ہوا. ولیس الاحداث الخ. اب جب یہ خلق نہیں ہے تو پھر اس کو کیا کہیں گے. اس کا نام ہے احداث. یہ احداث ہے خلق نہیں ہے. بندہ احداث کر سکتا ہے خلق نہیں کر سکتا. یہ معنی ہے ۔ بل اھون. خلق بندے کی نظروں مشکل ہے. کیونکہ بغیر کسی مادہ کے عدم کی تاریکی سے کسی کو نکالنا. یہ بندے کے بس کی بات نہیں ہے. اعطاء الوجود. یہ احداث ہے اور یہ آسان تر ہے. یعنی بندے کے لیے خلق مشکل ہے کہ بندہ خلق کر سکے. فی نفسہ خلق مشکل شئی ہوتی ہے. جب معدوم کو دیکھیں پھر نسبت کریں اللہ تعالیٰ کی طرف کوئی مشکل نہیں ہے. اور بندے کی طرف نسبت کریں یہ بندے کے بس سے باہر ہے. باقی احداث یہ آسان ہے. بندہ احداث کر سکتا ہے کیونکہ جو آسان ہے

خلق نہیں کر سکتا ہے کیوں جو مشکل ہے. کس طرح بغیر مادے کے کیسے پیدا کرے گا. خود
آپ محتاج ہے وجود میں. دوسرے کو کیا وجود دے سکتا ہے. پس احداث
بندے نے کیا ... میں یہ نہیں ... کر رہا ہوں. بندہ جب چلتا ہے تو حرکت حرارت
پیدا ہوتی ہے پس احداث اس طرح سمجھو.
وقیل بل موجود نجیب تخفیض اگر اب بعض لوگوں نے اور جواب دیا. انہوں نے
کہا کہ قصد کو بندہ پیدا کرتا ہے اور جب قدرت مخلوقہ کو صرف کرتا ہے تو قصد
مصمم موجود ہو جاتا ہے. اس صرف قدرت سے وہ قصد مصمم کو وجود دیتا ہے اور
وہ موجود ہو جاتا ہے. یہ خیالی میں ہے بہت لڑائی لمبی بحثیں ہیں. تو جو
نہیں جانتا میں اس کو عالم ہی نہیں سمجھتا. ویسے بڑے قلابے مارتے ہیں.
اب سوال ہو گیا. تم کہتے ہو موجود ہے تو بندہ خالق ہو گیا حالانکہ خالق تو اللہ تعالیٰ
ہے. خالق کل شیء فاعبدوہ. اعبدوہ
امر کا صیغہ ہے اللہ تعالیٰ کا حکم ہے اور یہ مشتق کے اوپر ہے
تو مبدائے اشتقاق حکم کی علت ہے. خلق علت ہے کہ اس کی عبادت کریں. خالق
تو ہر شئی کا وہی ہے اور کوئی تو خالق ہی نہیں ہے لہذا اور کوئی عبادت کے لائق
ہی نہیں ہے. عبادت کے لائق وہ ذات ہے جس کی صفت خلق ہے جو
ہر شئی کو پیدا کرتا ہے. یا فرمایا واللہ خلقکم وما تعملون الآیہ اللہ تعالیٰ نے تم کو بھی
پیدا کیا اور تمہارے عملوں کو بھی پیدا کیا. یہ لفظ کہتے ہیں کہ ارادے کا خالق
بھی اللہ تعالیٰ ہے ارادہ بھی بندے کا ایک عمل ہے اگرچہ صرف قدرۃ ہے
وہ ارادہ عزم مصمم آیا عدم سے. موجود ہو گیا. پہلے نہیں تھا اب آگیا. وہ بھی ایک
عمل ہے. اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے تم کو بھی اور تمہارے عملوں کو بھی
پیدا کیا. عمل مخلوق ہوتے ہیں کہ نہ ہوں. ہوئے. عمل مخلوق ہے تو عمل سے وسیلہ
پکڑنا جائز ہے کہ نہ جائز ہے. کوئی کہتا ہے کہ مخلوق کا وسیلہ خالق کے سامنے
یہ شرک ہے. یا تو پھر تم عمل کو بھی وسیلہ نہیں بنا سکتے. عمل بھی مخلوق
ہیں. صالحین بھی مخلوق ہیں. عمل وسیلہ بن سکتا ہے اور یہ مخلوق.
تو نیک لوگ بھی وسیلہ بن سکتے ہیں کاملین اللہ تعالیٰ کے انبیائے کرام علیہم
الصلوٰۃ والسلام اور صالحین. ماتریدیہ کی جانب سے اس قیل والے کا جواب دیتے

عہ لفظ خلق عمل

عہ طلاق دے آیا ہے میں یہ کہتا ہوں ارادہ نہیں تھا. طلاق نہیں دی تھی. ارادہ نہیں تھا تو پھر طلاق کیسی دی. پس واضح ہو گیا کہ ارادہ طلاق کا وجود آیا.

تخصیص ہے وہ نصوص ہیں مخصوص منہ البعض۔ یعنی عام مخصوص منہ البعض ہیں
یعنی اس کے سوا ہیں۔ مامن عام والا وقد خص منہ البعض۔ کوئی عام نہیں ہوگا مگر اس سے
بعض خاص ہوتے ہیں لہذا یہ بعض خاص ہیں ان کے ماسوا کے متعلق ہے۔

ترجمہ: لہذا کہا گیا ہے کہ وہ قصد موجود ہے فی الخارج پس واجب ہے تخصیص قصد عموم کی
عموم نصوص خلق ہے۔ تخصیص ساتھ عقل کے۔

اب سوال ہو گیا۔ عام مخصوص منہ البعض تو ظنی ہوتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کے ساتھ
جو ہمارا عقیدہ ہے کہ وہ خالق ہے قطعی نہ ہوا ظنی ہو گیا حالانکہ عقیدہ قطعی ہے
تم نے تخصیص کی عقیدہ تو پھر ظنی ہو جائے گا۔ اس کا اس نے جواب دیا ہے ایسی
پر مخصص عقل ہے۔ عقل مخصص ہو تو عام مخصوص منہ البعض قطعی رہتا ہے
ظنی نہیں بنتا۔ بالعقل اس سے نکالا۔

لانہ ادنی ما یتحقق بہ فائدۃ خلق القدرۃ الخ اب انہوں نے اس پر دلیل دی۔ کہ ارادہ
صمیم کا بندہ خالق ہے۔ انہوں نے کہا کہ اللہ تعالیٰ نے انسان کے اندر جو قدرت پیدا کی
ہے۔ قدرت مخلوقہ۔ اس کا کچھ نہ کچھ تو فائدہ ہونا چاہیے۔ کم از کم اتنا فائدہ
تو ہونا چاہیے کہ ارادے کو پیدا کر سکے۔ عہ یہ شرک نہیں ہے یہ کہتے ہیں کہ
نبی کا کو علم غیب عطائی مانے یہ بھی شرک ہے۔ کیوں کہ عہ معتزلہ نے بندوں
کو اللہ تعالیٰ کے خاصہ خلق میں بندوں کو گردانا ہے۔ کیا ہمارے متکلمین نے
علم کلام میں اس لحاظ سے ان پر شرک کا فتوی صادر کیا۔ نہیں کیا۔ تم نے
ابھی کلام نہیں پڑھا۔ فتوی نہیں لگایا۔ کیوں نہیں لگایا۔ کہ وہ کہتے ہیں
کہ معتزلہ بندے کو اپنے افعال اختیاریہ کا خالق مانتے ہیں لیکن قدرت
معتزلہ بندے کے اندر قدرت مستقلہ نہیں مانتے وہ کہتے ہیں اللہ تعالیٰ
کی دی ہوئی قدرت سے پیدا کرتے ہیں لہذا شرک نہ ہوا۔ اگر متکلمین
معتزلہ کی طرف سے یہ جواب دے گئے تو پھر جو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم
کا علم غیب عطائی مانتے ہیں۔ ہم کہتے ہیں کہ عطائی کا لفظ ساتھ بولنا ضروری
ہے۔ پھر یہاں یہ کیوں نہیں کہتے کہ کبھی ان پر شرک کا فتوی نہیں لگتا۔ کیوں
کہ جو علم غیب مانتے ہیں وہ علم غیب عطائی مانتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے دیا۔

عہ معتزلہ کہتے ہیں کہ بندہ اپنے افعال اختیاریہ کا خالق ہے لہذا بعض ماتریدیہ نے ان کو مجوس [illegible]

عہ یہ بندہ [illegible] نہیں

عہ اللہ تعالیٰ کے خاصہ علم میں شریک کر دیا ہے

(۱۸۱)

تو پھر شرک تو نہ رہا۔ ان کے یہاں یہ تنگ کر رہیں۔ یہ ان کی طرف سے مسئلہ ضروری ہے کہ مشترک ہے۔

ترجمہ: کیونکہ ادنیٰ اس کا جو متحقق ہوتا ہے ساتھ اس کے فائدہ خلق قدرت کا و نتیجہ ہے حسن التکلیف آخر دوسری دلیل۔ کہتا ہے اگر بندہ کم از کم اپنے ارادے کا خالق بھی نہیں ہے تو پھر مکلف تو ہے مگر کیا کر سکتا ہے۔ نماز پڑھے۔ روزہ رکھے، حج کرے۔ مکلف ہے لیکن اس کی قدرت ہے ہی نہیں۔ عاجز ہے۔ تکلیف عاجز کی یہ اچھی نہیں ہے۔ اللہ تعالیٰ نے اس کو اعمال سے مکلف کیا ہے اس کے اندر قدرت ہے۔ اس کا ادنیٰ فائدہ یہ تو ہو کہ کم از کم ارادے کو تو پیدا کرے۔ جب ارادے کو پیدا کرے گا پھر قدرت کا تعلق فعل کے ساتھ ہوگا تو فعل وجود میں آئے گا اور اگر اتنا بھی نہیں کر سکتا تو پھر تکلیف عاجز کی ہوگی۔ تکلیف عاجز کی شرعاً جائز نہیں ہے کیونکہ جو کوئی تم کو کہے کہ یہ پتھر کی لڑی پڑی ہوئی ہو تم اس کو اٹھاؤ۔ دوسرے کہیں کے عقل سے کام لے یہ بیچارہ اٹھا سکتا ہے۔ جو عاقل مند آدمی اس کو کہے گا کہ یہ تکلیف عاجز کی ہے۔ یہاں استاذ نے لیٹرین صاف کرو۔ عاقل مند نہیں کہے گا یہ تکلیف عاجز کی نہیں ہوگی۔ یہ تکلیف قادر کی ہوگی۔ درختوں کو بھی پانی لگایا کرو، لیٹرین بھی صاف کیا کرو۔ تاکہ کچھ آگے کام چلے جائے۔

ترجمہ: اور درست ہوگی ساتھ اس کے (وہ ارادے کا خالق ہے) حسن تکلیف کا۔ کہ اللہ تعالیٰ نے جو بندوں کو مکلف کیا ہے اس میں حسن آئے گا۔ مکلف کیا ہے فعل کر سکتے ہیں۔ کیونکہ ان کو ارادے کی خلق کی طاقت دی ہوئی ہے۔ یہ بھی نہ ہو تو بے چارے عاجز ہیں۔ تو وہ تکلیف میں حسن نہیں ہوگا۔ مولانا روم صاحب نے فرمایا:

دوست دارد دوست این آشفتگی

محنتِ بے ہودہ بے از خفتگی

بیماری تکلیف دوست کو محبوب ہے ورنہ بیماری یہ عبادتیں جو ہم کرتے ہیں ان کی کیا حیثیت ہے کہ ہم لائق ہیں کہ ہم اللہ تعالیٰ کی شان کے لائق کر سکیں۔

ع: قدرت مخلوقہ اس کے اندر ہے لیکن صرف اس آیت سے تو افعال صادر ہوتے ہیں ...

کہ: جیسے وغیرہ ۱۲

عه: وہ لڑکی کا پھر رکھ پر کھینے والا کر دو ...

عه: ان دونوں موارد میں ...

ہماری عبادت کی کیا حیثیت ہے۔ اس کی شان اتنی بلند ہے۔ یہ جو ہماری عبادتیں ہیں یہ کچھ بھی نہیں ہیں۔ بس وہ دوست رکھتا ہے کہ ہم کچھ نہ کچھ کرتے رہیں۔ دوست می دارد دوست این آشفتگی۔ یہ تو محنت بے ہودہ لیکن ہونے سے اچھی ہے۔

وهذا كانه واسطة بين الجبر والتفويض اي: اب اس کا رد کرتے ہیں کہ تمہیں والے نے تم اوزم ارادہ کا خالق تو بندے کو بنا دیا۔ یہ اس کا رد کرتے ہیں یا ہوا۔ یہ گویا کہ جبر اور تفویض کے درمیان میں واسطہ ہے۔ جبریہ کہتے تھے ہم مجبور محض ہیں لا قدرة للعبد اصلاً بل هو كالجماد۔ معتزلہ کہتے ہیں ہمارے امور ہماری طرف مفوّض ہیں یہ اصحاب تفویض ہیں انہوں نے ٹھیکہ اٹھایا ہوا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے ان کے سپرد کر دیا یا پھر ان کو قدرت دے دی بس تم جانو اور تمہارا کام جانے۔ تم جو کرو تو کر سکتے ہو۔ اللہ تعالیٰ کی قدرت کا ساتھ لحاظ نہیں کرتے۔ بس قدرت آگئی خود افعال پیدا کرتے ہیں معتزلہ کہتے ہیں کہ بندہ خود خالق ہے تمام افعال اختیاریہ کا اور جبریہ تمام کا نہیں کہتے بعض کا کہتے ہیں۔ انہوں نے تو بندے کو مجبور محض بنا دیا۔ یہ مذہب جبر اور تفویض کے درمیان میں ہے لہذا یہ بھی درست نہیں ہے

ترجمہ اور یہ گویا کہ واسطہ ہے درمیان جبر کے اور تفویض کے۔

وفيه ما فيه۔ جب تم نے یہ کہا: اس دلیل کے اندر وہ شی ہے جو اس کے اندر ہی ہے۔ جب اعتراض اسی کے اندر ہو تو کہتے ہیں فیہ ما فیہ۔ اگر خارج سے ہو تو پھر اعتراض کرتے ہیں۔ وہ یہ ہے کہ ما قبل تم نے کہا۔ معتزلہ کی رد کی تھی کہ معتزلہ کہتے ہیں کہ قدرت موثرہ ہے۔ یہ کہتا ہے انہوں نے سمجھا ہی نہیں ہے۔ ممکن کی شان سے ہی افادہ وجود نہیں ہے۔ ممکن کا اپنا وجود عاریت ہے پھر دوسری شی کو عدم سے وجود کیسے دے سکے گا۔ فيه ما فيه: اس کا مطلب ہے تم کہتے ہو بندہ ارادے کا خالق ہے۔ بندہ تو ممکن ہے۔ اس کی شان سے تو اعطاء الوجود نہیں ہے۔ اور ادھر جب معتزلہ کی رد کی تو کیا ماخموا اگر پھر ممکن ارادے کے وجود کا افادہ کیسے کرے گا۔

ترجمہ: اور بیچ اس کے وہ شی ہے جو بیچ اس کے ہے۔

عبد بندہ کسب کا تو ہے لیکن وجود نہیں دے سکتا ہے

تین وقت ادراک جزئی تو ارادہ جزئی۔ ادراکات میں تو بندہ مجبور ہے اور ارادوں میں بندہ مختار ہے۔ ارادہ کلی ہو تب بھی مختار ہے اور جزئی ہو پھر بھی مختار ہے۔ ادراکات میں ہوتا ہے کہ وہ مجبور ہے تو فعل ارادہ سے آتا ہے۔ یہ ٹھیک ہے کہ پہلے ادراک ہوتا ہے اگر مجھے پہلے ادراک ہی نہ ہو۔ مثلاً مجھے علم کا ادراک آیا کہ یہ اچھی شی ہے پھر شوق ہی نہیں ہوا تو تو کوئی اسے حاصل کرے گا۔ ادراک کے بعد پھر شوق آیا۔ شوق پھر آگے ارادہ نہ کرے پھر بھی تحصیل نہیں کرے گا۔ شوق ہو پھر ارادہ ہوا۔ کہ میں علم حاصل کروں اچھی شی ہے فضیلت کی شی ہے پھر ارادہ آیا۔ ارادے کے بعد قدرت کا تعلق آیا اس فعل کے ساتھ۔ پھر وہ فعل عدم سے وجود کی طرف آیا۔ بندے کا اختیار ہے صرف القدرة المخلوقة الى القصد المصمم۔ یہ پایا گیا اب اختیار ہے۔ بندہ مختار ہوا۔ ادراکات میں مجبور ہوتے ہے اس کے بس میں نہیں ہوتا کہ ادراک نہ آئے۔ ادراک آجاتا ہے۔ ادراک تو علم ہے۔ اگر سرے سے علم ہی نہ ہو تو پھر بات ہی رہ گئی۔ علم تو آگے کی بنیاد ہے۔ ورنہ بندہ مجبول مطلق کی طرح ہوگا اور وہ محال ہے وت تکلیف بھی محال ہو جائے گی۔ تکلیف ما لا یطاق تو پہلے علم دیا۔ تاکہ آگے کچھ آپ کرے۔ بندے نے شوق پر ارادہ کیا پھر اس سے فعل کا صدور ہوا۔ تو ماتن بیان فرمایا کہ میرے نزدیک ادراکات جزئیہ جسمانیہ میں مختار ہے اور اور علوم کلیہ عقلیہ میں مجبور ہے۔

ترجمہ: اور نزدیک میرے مختار ہے باعتبار ادراکات جزئیہ (اس سے ارادے جزئیہ بھی آگئے اور ادراکات جمع لایا اس سے کہ افعال اس میں آ اور ارادہ بھی جزئی آئے گا۔ یہ صورت وہیں ہوگی ہے) اور مجبور ہے باعتبار علوم کلیہ عقلیہ کے۔

اب شرح ذلك في الفطرة الالهية۔ اب ایک کتاب کا حوالہ دیتا ہے یہ بھی ماتن کی کتاب ہے۔ اس کا نام میں نے رکھا ہے الفطرة الالهية۔ یہ لوگ تھے جو محنتیں کر گئے۔ اس موضوع کی میں نے اس میں شرح کی ہے

اس کی تعریف کرتا ہے اور شوق دلاتا ہے کہ تو فطرۃ الحمیدیہ کتاب کو ڈھونڈے ۔ اس
میں یہ مسئلہ لکھا ہے۔ یہ مسئلہ بڑا گہرا اور عمدہ نکتہ ہے یعنی مسئلہ اختیار۔
بڑے بڑے اماموں اور حدیث کے فرق نے اس اختلاف کیا اور کلام کیا۔ اب کہتا
ہے کہ یہ کتاب ۔ نٹ ہوتے ہیں ان کا ڈنڈا ہوتا ہے اور اس ڈنڈے کے ٹکڑے
- یہ کتاب نٹ کے ڈنڈے کے ٹکڑوں سے بھی زیادہ انفع ہے ایک مثال
دیتے ہیں جو شی بہت زیادہ نفع والی ہو۔ اس کو ضرب المثل اس طرح بولتے
ہیں نٹ کا ڈنڈا ہوتا ہے اور اس کے ٹکڑے ہوتے ہیں وہ ڈنڈا اگر کسی کے سر
پر مارا جائے تو ششہ بالکل نہیں لگے گی لیکن ٹراخ کی آواز آئے گی تو
تماشا کریں گے ۔ اس کے بڑے فوائد ہوتے ہیں ۔ لوگ پیسے دیتے ہیں اگر
تماشہ کیا جائے ۔ دوسرا اگر اسے مضبوط کیا جائے تو ڈنڈا بھی ہو جاتا ہے۔
سانپ کو بھی مارتا ہے اور چھن چھن چھن کی آواز بھی آتی ہے ۔ وہ ڈنڈا
کبھی دیکھا ہے ۔ اگر تم نے نٹ والی ڈنڈا نہیں دیکھا تو پھر کیا چیز دیکھی ہے۔
پہلے نٹ ہوتے تھے بڑے تماشے کرتے تھے ۔ بہت پہلے کی بات ہے ہم چھوٹے
ہوتے تھے اس کا نام بھی بھول گیا ہے۔

ترجمہ: اور شرح اس کی بیچ فطرۃ الحمیدیہ کے ہے اور بے شک وہ رسالہ البتہ
نافع تر ہے ڈنڈے کے ٹکڑوں سے

والا لما لو کان لذلک لم یکن الباری تعالیٰ مختاراً فی الحکم الخ: اشعریہ کی تین دلیلیں گزر گئیں
اب چوتھی دلیل: اشعریہ کہتے ہیں افعال کا حسن قبح ذاتی عقلی نہیں ہے
شرعی ہے۔ اب چوتھی دلیل دیتے ہیں وہ دعوے کی نقیض نکال کر مقدم
۔ اگر افعال کا حسن قبح عقلی ہو تو پھر محال لازم آتا ہے خلاف معقول
لازم آتا ہے۔ وہ کیسے؟ یعنی: اگر افعال کا حسن قبح عقلی ہو تو پھر اللہ تعالیٰ
تو پھر لازم آئے گا اللہ تعالیٰ مختار نہیں ہے حالانکہ اللہ تعالیٰ بالاتفاق حکم میں
مختار ہے ۔ مختار نہیں ہے تو مضطر ہے ۔ لان الحکم ۔ اب ملازمہ پر دلیل دیتا ہے
کہ حکم میں اللہ تعالیٰ کا اضطرار کیسے لازم آئے گا۔ مثلاً ہم جانتے ہیں کہ ایک فعل
ہے عقل نے ادراک کیا کہ حسین ہے۔ جب حسین ہے تو عقل کہے گی واجب ہے

جھوٹ ۱۲۔

عوامی دعوی نمبر ۱

جب ان سے بات ہو تو ان سے پوچھو۔ ہر جاہل پڑھ دیتا ہے ان اللہ علی کل شئی قدیر
پڑھ دینے سے کچھ نہیں ہوتا۔ ایک دور میں ان سے ایک مناظرہ ہوا تھا۔ ہمارے
سے بھی پہلے زمانے کی بات ہے۔ اساتذہ فرماتے ہیں۔ امکان کذب کے قائل نے
مناظرہ میں دلیل دی۔ ان اللہ علی کل شئی قدیر۔ اللہ تعالیٰ ہر شئی پر قادر ہے جو
امتناع کذب کا قائل تھا ہمارے مسلک کا عالم تھا۔ اس نے کہا مولانا: ولد۔
اس نے کہا: بالکل ان اللہ علی کل شئی قدیر۔ اس نے کہا مولانا: صاحبہ اس نے کہا:
بالکل ان اللہ علی کل شئی قدیر۔ اس نے آگے قبائح شمار کیے پھر ایک بندہ
مناظرہ میں بیٹھا ہوا تھا اٹھ کھڑا ہوا مولانا صاحب بس خاموش ہو جاؤ۔ اس نے
ایک بک ماری ہے اب سو تک اس کرے گا۔ بس تالی بج گئی نعرۂ تکبیر
بس مناظرہ ختم۔ یہ کہتے ہیں کہ عجز لازم آتا ہے۔ فضل حق خیرآبادی سے سیکھو
آپ نے کتاب لکھی ہے سبحان اللہ! ایسی عجیب کتاب ہے چونکہ ہمارے
اساتذہ تھے ہمیں ان کی باتیں سمجھ آتی ہیں۔ عجز یہ ہوتا ہے کہ ارادے
کرے اور مراد کر نہ آئے۔ اللہ تعالیٰ پاک ذات ہے۔ قبائح فعلیہ اس
کے ہاں ارادہ ہی نہیں ہوتا۔ ذات کے مرتبہ میں پاک ہے۔ ولد سے
پاک ہے، صاحبہ سے پاک ہے، شریک سے پاک ہے۔ قرآن مجید میں یہ
تے مقام مدح میں فرمایا ہے۔ محمود الحسن دیوبندی نے جہد المقل کتاب لکھی ہے
اس پر لکھا ہے لاحول۔ اس میں جہاں معقول کا مسئلہ آتا ہے تو کہتے ہیں
حکذا قالوا۔ یہ لوگ معقولی نہیں ہوتے اس لیے پھر کہتے ہیں حکذا قالوا۔
اسی طرح انہوں نے کیا۔ نہ ان کی بات سمجھی۔ کیسی ان شاء اللہ بات آئے گی۔
ایک ان کی دلیل ہے ان اللہ علی کل شئی قدیر۔ بعض اوقات بڑا اچھا لکھا ہے۔ (تحقیق نہیں ہوا)
یہ موجبہ کلیہ منحرفہ ہے اس کا موضوع محمول کی جانب ہے اور محمول موضوع
کی جانب ہے۔ کل شئی مقدور للہ تعالیٰ۔ شئی دیکھیں گے جو اہل
سنت و جماعت کا عقیدہ ہے یا کوئی اور ہیں گے۔ شئی کا معنی ہے موجود فی
الجملہ۔ اس کا معنی ہے تین زمانوں میں سے کسی نہ کسی زمانہ میں وہ موجود بالفعل
ہو۔ اب اس کو دیکھیں بناتے ہیں گے۔ ان اللہ علی کل شئی قدیر۔ اور کذب کو کس میں داخل

(۱۸۸)

کہیں گے تو شئ تو موجود فی الجملہ ہوتی ہے تو حضرت پھر ماننا پڑے گا کہ کذب بھی موجود بالفعل ہے۔ یہ ان کا عقیدہ نہیں ہے اگر اس کو دلیل بنائیں گے تو ماننا پڑے گا کہ بالفعل ہو لا۔ یا پہلے یا آگے۔ دلیل بالفعل کی ہے اور مذہب ان کا یہ ممکن ہے کہ بول سکتا ہے کہ بولتا نہیں۔ اللہ تعالیٰ صفت مسفہ سے پاک ہے۔ دوسری بات اگر ان اللہ علی کل شئ قدیر کو دلیل بنائے ہو تو شاء یشاء شیئا۔ شئ مصدر ہے یا تو اب معنی مبنی للفاعل ہوگا یا مبنی للمفعول ہوگا مت اگر مبنی للفاعل ہو تو شاء ہو۔ اللہ تعالیٰ ہر شائی پر قادر ہے یہ معنی نہیں ہو سکتا۔ شیئا مبنی للمفعول ہوگا مشیئ وجودہ شئ کا معنی ہو گا۔ جس کا وجود چاہا ہوا ہے اس کا شائی ہی تو ہے وہ اللہ تعالیٰ ہے جس شئ کے وجود کو اللہ تعالیٰ چاہے وہ بالفعل آجا ہے۔ لہذا اس لحاظ سے بھی اس کو امکان کذب دلیل نہیں بنا سکتے۔ جاہلوں کو تو گمراہ کر سکتے ہیں کہ بیکوں جس پر اللہ تعالیٰ کی عملی ہو ان پر کچھ نہیں کر سکتے۔ بیضاوی اس جگہ دیکھو۔ یہی تقریر ہے جو میں نے کی۔ شاء مشیئ وجودہ۔ اللہ تعالیٰ کی مشیئت کا تعلق ہوتا ہے تو شئ وجود میں آجاتی ہے۔ جب تم کسی پر کہو گے لو پر بیٹھا ہوا ہے کوئی کہے گا کہ عاجز ہے۔ جب تو ارادہ کرے گا اٹھانے کا اور نہیں اٹھا سکے گا پھر کہا جائے گا کہ یہ عاجز ہے۔

والجواب: اب اس کا جواب۔ ہم کہتے ہیں کہ جس نے حسن کا عقل نے ادراک کیا تو عقل کہے گی کہ حکم وجوب کا آئے گا۔ ہم کہتے ہیں کہ حکم وجوب کا آئے گا۔ تم کہو کہ اضطرار آگیا۔ اضطرار نہیں ہے۔ کیوں کہ اس حکم میں حکمت ہے کہ وجوب کا آیا۔ اس میں کوئی حکمت ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس کو وجوب کا حکم دیا حکمت پوشیدہ تھی۔ اور جو حکم حکمت کے موافق ہو وہ اضطرار پیدا نہیں کرتا۔ کیوں کہ خفیہ حکمتیں اللہ تعالیٰ جانتا ہے۔

عہ خواہ اس وجہ سے کہ عقل تھی یا نہ تھی حکمت کی بنا پر وجوب آتا ہے اس میں اضطرار نہیں ہوتا۔

ترجمہ: اور جواب یہ ہے کہ بے شک موافقت حکم اس کی واسطے حکمت کے نہیں واجب کرتی اضطرار کو۔

مسلم الثبوت ص ١٩ سبق ٣

وخامسًا لو کان لذلک لجاز العقاب قبل البعثۃ الخ: اب یہاں سے پانچویں دلیل بیان کرتے ہیں کہ اشعریہ نے کہا: افعال کا حسن قبح عقلی نہیں ہے کیونکہ اگر حسن قبح عقلی ہوگا تو پھر عقاب بعثت سے پہلے جائز ہوگا کیونکہ جو قبح حسن تو ہے عقلی۔ جس چیز کو عقل ادراک کرے گی کہ یہ قبیح ہے تو پھر اس کا ترک واجب ہوگا یا الفعل حرام ہوگا تو عقلی تو پھر وہ عقل سے مکلف ہو جائے گا۔ اور حسن کو عقل ادراک کرے کہ حسین ہے اس کا فعل واجب ہو جائے گا ترک منع ہوگا۔ اگر قبیح کا عقل ادراک کرے تو عقل اس کی حرمت کا حکم کرے گی تو ارتکاب کرنے والے کو عقاب بھی جائز ہوتا جائز بھی ہو بعثت سے پہلے حالانکہ جواز عقاب بعثت سے پہلے منتفی ہے یہ تالی منتفی ہے مقدم بھی منتفی ہوگیا کہ حسن قبح عقلی ہو۔ تو حسن قبح عقلی نہیں ہے۔ جواز عقاب قرآن کے خلاف ہے۔ رفع تالی پر دلیل دیتے ہیں جواز عقاب قبل البعثۃ منتفی ہے کیونکہ یہ قرآن کے خلاف ہے۔ اللہ تعالیٰ ارشاد فرماتا ہے وماکنا معذبین حتی نبعث رسولا۔ ہم عذاب نہیں دیتے یہاں تک کہ ہم ان کی طرف اپنے رسول بھیجتے ہیں۔

طبور ترجمہ اور کہا: پانچویں بار اگر ہو اسی طرح البتہ جائز ہوگا عقاب پہلے بعثت کے اور وہ یعنی جواز عقاب منتفی ہے بہ سبب قول اللہ تعالیٰ کے وماکنا معذبین حتی نبعث رسولا۔

فان معناہ لیس من شاننا: اب کسی نے جواب دیا ان کی طرف سے جو عقلی مانتے ہیں۔ کہا: حسن قبح عقلی ہے اور عقاب قبل البعثت جائز ہے۔ اور قرآن مجید کے خلاف بھی نہیں ہے کیونکہ قرآن مجید میں ہے وماکنا معذبین حتی نبعث رسولا۔ ہم عذاب نہیں دیتے حتیٰ کہ رسول بھیجتے ہیں۔ قرآن مجید میں عدم وقوع عذاب ہے اور جواز عذاب اور عدم وقوع عذاب جمع ہو سکتے ہیں۔ عقاب جائز تھا لیکن واقع نہیں ہوا۔ تو قرآن مجید میں نفی وقوع کی ہے جواز عقاب اور وقوع کی نفی جمع ہو سکتے ہیں۔ جواز کی تو نفی نہیں ہے اس سے آیت کا معنیٰ کرتا ہے ہماری شان سے نہیں ہے کہ ان کو عذاب کریں۔

ولا یجوز ذلک: سے اس کا جواب دیا کہ قرآن مجید میں جواز کی نفی ہے

ہمیں جائز ہی نہیں ہے۔ تم نے دلیل لجاز العقاب سے دی اور قرآن میں بھی جواز کی نفی ہے۔ تو تمہاری تالی قرآن کے خلاف ہے۔

ترجمہ: نہیں کیونکہ معفارش کا یہ کہ ہماری شان سے نہیں ہے اور نہیں جائز ہم سے ہے۔

عقاب اور عقل الٹی تام نہیں تھی۔

اقول الجواز نظرا الی العقل الخ ماقبل ان کی دلیل بن گئی اب اقول سے اس کا جواب دیتا ہے۔ ان کی دلیل لجاز العقاب یہ منتفی ہے کیونکہ قرآن کے خلاف ہے تو مقدم بھی منتفی ہو جائے گا تو دلیل بن گئی۔ اب اس کا جواب دیتا ہے۔ دلیل عقلی سے پتا چلتا ہے کہ بعثت سے عذاب جائز ہو۔ اور قرآن مجید میں عدم جواز پتا چلتا ہے: ان میں تنافی نہیں ہے جمع ہو سکتے ہیں۔ وہ ایسے! جو جواز عقاب ہے وہ فعل کی نظروں ہے کہ اس نے فعل قبیح کا ارتکاب کیا۔ عقل بھی اس کو کہہ رہی تھی کہ قبیح ہے باوجود اس کے اس نے ارتکاب کیا۔ اور قرآن مجید میں جو جائز نہیں ہے وہ حکمت کی نظروں ہے۔ جہتیں بدل گئیں۔ اللہ تعالیٰ حکیم ہے اس کی حکمت کی نظروں دیکھیں کہ ان کی طرف ہم نے رسول نہ بھیجیں ہوں بعض تو ہم پھر عذاب دیں۔ تو یہ حکمت کی نظروں جائز نہیں ہے۔ تو ایک شئی جائز بھی ہے اور جائز نہیں بھی لیکن جہتیں مختلف ہو گئیں۔ بندے کو عقاب جائز ہے اس کے فعل کی نظروں اور نہیں جائز اللہ تعالیٰ کی حکمت کی نظروں۔ یہ جمع ہو سکتا ہے

عقاب اس جہت سے جائز ہے

ترجمہ: کہتا ہوں میں کہ جواز واسطے نظر کرنے کے طرف فعل کے نہیں منافی عدم جواز کو واسطے نظر کرنے کے طرف حکمت کے۔

وکیف یجوز الخ اب تائید پیش کرتا ہے کہ فعل کی نظروں جواز ہے لیکن حکمت کی نظروں جائز نہیں ہے اس پر تائید پیش کرتا ہے کہ حکمت کی طرف نظر کریں کس طرح جائز نہیں ہوگا کیونکہ اس وقت جب وہ مر جائیں گے۔ اور ان تک بعثت اور رسالت نہیں پہنچی تو قیامت کے دن عذاب ہوگا۔ کہ عذاب جائز ہو جیسا کہ دلیل عقلی کہہ رہی ہے۔ ہم نے کہا حکمت کی نظروں تو جائز نہیں ہے اس طرح کہ جب قیامت کے دن عذاب ہوگا تو دوسرے بھی ہوں گے۔ تو وہ دوسروں کو کہیں گے کہ ہمارے ساتھ عدل نہیں ہوا۔ ہماری عقل ناقص تھی۔ ہم تک.

رسول نہیں پہنچے تھے۔ لیکن ہمیں عذاب ہو رہا ہے۔ عذر پیش کریں گے۔ اللہ تعالی کی حکمت یہ ہے کہ مجرم کو جب عذاب ہو تو کوئی عذر پیش نہ کر سکے۔ بلکہ وہ اپنے آپ کو کہے کہ تو مجرم ہے۔ لہذا میرا کوئی عذر ہی نہیں کہ میں رب کے سامنے ظاہر کروں۔

ترجمہ۔ اور کس طرح جائز ہوگا حال یہ ہے کہ اس وقت تحقیق ہوگا واسطے ان کے عذر ساتھ نقصان عقل کے اور پوشیدہ ہونے مسلک کے راستے کے (ہمارے لیے راستہ پوشیدہ تھا)۔

قبر میں جب جائیں گے ہمارا یہ عقیدہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم خود جلوہ گری فرماتے ہیں۔ جب سوال کیا جاتا ہے ما تقول فی حق ھذا الرجل۔ کئی کہتے ہیں کہ فرشتہ ہے قبر میں۔ حضور نہیں ہیں۔ فرشتہ ہے لیکن اس کے اوپر شکل حضور کی چڑھی ہوئی ہے۔ مثلاً جب اس کے اوپر حضور کی شکل چڑھی ہوئی ہے پھر جب کہا جائے گا ما تقول فی حق ھذا الرجل تو وہ کہے گا لا ادری۔ ھاھا لا ادری۔ عذاب ہوگا۔ تو وہ عذر پیش کرے گا لوگوں کو کہے گا حضور خود ہوتے تو میں جواب دے سکتا۔ یہ تو اندر سے کوئی اور تھا اور اوپر آپ کی شکل میں رل مل گیا تھا۔ میرے اوپر معاملہ پوشیدہ ہو گیا۔ کہے گا یا نہیں؟

اگر خود حضور ہوں۔ اور حکمت کا تقاضا یہی ہے کہ وہ عذر پیش نہ کر سکے۔ اتمام حجت یہی ہے کہ حضور خود ہوں اور مومن جواب دے سکے۔ یا نہ دے سکے منافق کافر۔ پھر وہ عذاب میں گرفتار ہو تو پھر قطعاً نہیں کہہ سکتا کہ میرے ساتھ انصاف نہیں ہوا۔ اور میرے اوپر معاملہ رل مل گیا اور اگر آپ ہوتے تو میں جواب دیتا لیکن آپ تو نہیں تھے۔ میرے اوپر معاملہ ملتبس ہوگیا کیونکہ اندر سے کوئی اور ہو اور اوپر سے کوئی اور ہو تو التباس پڑ جاتا ہے تو معلوم ہوا اس دلیل سے جو مسلم الثبوت کے اندر ہے عقاب جائز نہیں ہے بعثت سے پہلے۔ بعثت کے بعد جب اس تک تبلیغ دین پہنچی پھر حرام کا ارتکاب کیا۔ عقاب جائز ہے لیکن اس سے پہلے جائز نہیں ہے کیونکہ قد کان لہم العذر حکمت یہی ہے حکمت کہتی ہے کہ عقاب بعثت سے پہلے جائز نہ ہو۔ ان حکمت

کو بیان کیا کہ حکمت کیا ہے۔ حکمت کہتی ہے کہ لعنت سے پہلے عقاب جائز نہیں ہے
اگرچہ ساری زندگی حرام کھاتا رہا پھر مر گیا۔ عقل کہتی ہے کہ قبیح شئ ہے لیکن شریعت
نہیں پہنچی تھی ارتکاب کرتا رہا اور مر گیا۔ اللہ تعالیٰ کی حکمت العلیہ کا تقاضا
ہے کہ اس کو عذاب نہ ہو۔ اب مسلم الثبوت والا کہتا ہے کہ حکمت کیا ہے
اس وقت لوگ عذر کریں گے اللہ تعالیٰ کی حکمت ہے اتمام حجت تاکہ کوئی کسی قسم
کی عذر خواہی نہ کر سکیں۔ اللہ تعالیٰ کو علم ہے اس پر کوئی شئی مخفی نہیں تھی
باوجود اس کے اللہ تعالیٰ نے فرشتے مقرر کیے۔ وہ شاہد ہوں گے قیامت
کے دن اللہ تعالیٰ اپنے علم سے فیصلہ نہیں فرمائے گا بلکہ شہادت آئے گی
فرشتے گواہی دیں گے اگر منکرین انکار کریں گے اور فرشتوں کی بھی کذب
کی نسبت کریں گے۔ انکار کریں گے ہم نے یہ گناہ نہیں کیے جب عذاب کو
دیکھیں گے مجرم انکار کریں گے پھر اللہ رب العزت کی طرف سے ان کی زبانوں
پر مہر آئے گی الیوم نختم علی افواھھم وتکلمنا ایدیھم وتشھد ارجلھم الآیۃ
تو ہاتھ پاؤں گواہی دیں گے وہ کہیں گے تم ہمارے ساتھ تھے اب ہمارے
خلاف بول رہے ہو وہ کہیں گے انطقنا اللہ الذی انطق کل شئ۔ یہ
جو نطق ہو رہا ہے پھر کوئی کمی رہ جائے گی کہ اب بھی کوئی عذر کر سکے۔ اللہ تعالیٰ
کے فرشتے گواہی دیں گے دفتر کھے ہوئے ہوں گے۔ شہادت آ گئی ہے ہاتھ
پاؤں بھی گواہی دیں گے اب جو گواہی دیں گے اب کوئی بات کر سکے گا
یہ جو اتنا اہتمام ہے بالکل واضح مجرم ہو گا۔ وہ تو اللہ تعالیٰ کے نزدیک ہے
لیکن حضور علیٰ اور خود اس کے سامنے ظاہر ہو جائے تاکہ عذر پیش نہ کر سکے۔
اب منکر نکیر پوچھیں گے ما تقول فی حق ھذا الرجل۔ یہ حکمت کا تقاضا ہے کہ
حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم خود ہوں۔ آ گئے۔ کیونکہ اگر حضور خود نہ ہوں
مثلاً کوئی شئی نہیں ہے جیسے دیوبندی کہتے ہیں کہ ذہن میں ایک صورت
ہے تو جب منکر نکیر کو دیکھے گا تو ذہن پھر جائے گا اب وہ کہے کہ میں
نہیں جانتا کہ عذاب ہو۔ وہ کہے گا میں مجھ سے پوچھا گیا، کوئی ایسی
نہیں تھی۔ کوئی شئی ہوتی میں کہتا۔ حکمت کا تقاضا یہی ہے کہ حضور

کو بیان کیا کہ حکمت کیا ہے۔ حکمت کہتی ہے کہ بعثت سے پہلے عذاب جائز نہیں ہے
اگرچہ ساری زندگی حرام کماتا رہا پھر مر گیا۔ عقل کہتی ہے کہ قبیح شی ہے لیکن شریعت
نہیں پہنچی تھی ارتکاب کرتا رہا اور مر گیا۔ اللہ تعالیٰ کی حکمت العلیہ کا تقاضا
ہے کہ اس کو عذاب نہ ہو۔ اب مسلم الثبوت والا کہتا ہے کہ حکمت کیا ہے
اس وقت لوگ عذر کریں گے اللہ تعالیٰ کی حکمت ہے اتمام حجت تاکہ کوئی کسی قسم
کا عذر خواہی نہ کر سکیں۔ اللہ تعالیٰ کو علم ہے اس پر کوئی شی مخفی نہیں تھی
باوجود اس کے اللہ تعالیٰ نے فرشتے مقرر کیے۔ وہ شاہد ہوں گے قیامت
کے دن اللہ تعالیٰ اپنے علم سے فیصلہ نہیں فرمائے گا بلکہ شہادت آئے گی
فرشتے گواہی دیں گے اگر منکرین انکار کریں گے اور فرشتوں کی بھی کذب
کی نسبت کریں گے۔ انکار کریں گے ہم نے گناہ نہیں کیے جب عذاب کو
دیکھیں گے مجرم انکار کریں گے پھر اللہ رب العزت کی طرف سے ان کی زبانوں
پر مہر آئے گی الیوم نختم علی افواھھم وتکلمنا ایدیھم وتشھد ارجلھم الآیۃ
تو ہاتھ پاؤں گواہی دیں گے وہ کہیں گے تم ہمارے ساتھ تھے اب ہمارے
خلاف بول رہے ہو وہ نہیں کہیں گے انطقنا اللہ الذی انطق کل شی۔ یہ
جو نطق ہو رہا ہے پھر کوئی کمی رہ جائے گی کہ اب بھی کوئی عذر کر سکے۔ اللہ تعالیٰ
کے فرشتے گواہی دیں گے دفتر لکھے ہوئے ہوں گے۔ شہادت آئے گی ہاتھ
پاؤں بھی گواہی دیں گے اب جو گواہی دیں گے اب کوئی بات کر سکے گا
یہ جو دنیا اہتمام ہے بالکل واضح مجرم ہو گا۔ وہ تو اللہ تعالیٰ کے نزدیک ہے
لیکن جو مشاہدہ اور خود اس کے سامنے ظاہر ہو جائے تاکہ عذر پیش نہ کر سکے۔
اب منکر نکیر پوچھیں گے ماتقول فی حق ھذا الرجل۔ یہ حکمت کا تقاضا ہے کہ
حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم خود ہوں۔ آؤ۔ کیونکہ اگر حضور خود نہ ہوں
مثلاً کوئی شی نہیں ہے جیسے دیوبندی کہتے ہیں کہ ذہن میں ایک صورت
ہے تو جب منکر نکیر کو دیکھے گا تو ذہن پھر جائے گا اب وہ کہے کہ میں
نہیں جانتا تو عذاب ہو۔ وہ کہے گا میں مجھ سے پوچھا گیا، کوئی شی
نہیں تھی۔ کوئی شی ہوتی تو میں کہتا۔ حکمت کا تقاضا یہی ہے کہ حضور

خود ہوں۔ اشعریہ کی دلیل کا جو جواب آرہا ہے انہوں نے حکمت سے دلیل پکڑی۔ ہم
نے یہاں یہ سمجھا ہے کہ حکمت کیا ہے حکمت ہے قد کان لھم العذر بنقصان العقل
وخفاء المسلک۔ کوئی شبہ تصور ایسا بھی نہیں ہونا چاہیے تاکہ اللہ تعالیٰ
کی حجت تمام ہو جائے۔ حضرت پیر مہر علی شاہ صاحب کی کسی مولوی کے ساتھ
رسی قبر والا مسئلہ میں بات ہوئی تو آپ نے فرمایا کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم
خود ہوتے ہیں یہ اتمام حجت ہو رہا ہے آپ نے یہ لفظ بولے۔ کہ اتمام
حجت ہو رہا ہے

ترجمہ: اور اس وقت تحقیق ہوگا واسطے انکے عذر ساتھ نقصان عقل کے
اور خفاء مسلک کے (وھذا الخ یہ تائید پیش کر رہے ہیں کتنا عمدہ کیا ہے اس کو ورنہ
اتنا فصیح بلیغ ہے کہ ایک لفظ للمکلفا ہے) یہ عمدہ لوگ تھے۔ اور واسطے اسی
کے فرمایا اللہ تعالیٰ نے اور جب اللہ تعالیٰ کے رسول ان کے پاس آئے تو کوئی
اللہ تعالیٰ سے عذر خواہی نہیں کر سکے گا اللہ پاک نے بھی یہی چاہا ہے کہ کوئی
عذر خواہی نہ کر سکے۔ جو حقیقت ہے وہی ان کے سامنے ہو۔

مسلم الثبوت ص۲۰ سبق ۱۔

والیضاً الملازمة ممنوعة الخ: پانچویں دلیل کا ایک جواب آگیا۔ دلیل یہ تھی کہ
اگر معلوم کا حسن قبح ذاتی عقلی ہو تو پھر بعثت سے پہلے عقاب جائز ہوگا حالانکہ
بعثت سے پہلے عقاب قرآن مجید کی اس آیت مبارکہ کے خلاف ہے۔ جب تالی منتفی
ہوگی تو مقدم بھی منتفی ہوگا کہ حسن قبح عقلی ہو لہذا عقلی نہیں ہے۔ اس دلیل کا جواب
آیا ہے: ایک تو یہ کہ حسن قبح عقلی ہو تو عقاب جائز ہوگا اور قرآن مجید سے وقوع
کی نفی ہے۔ عقاب جائز ہوتے واقع نہ ہو۔ تو عدم وقوع مستلزم انتفاء جواز کا نہیں ہے
قرآن مجید میں ہے وما کنا معذبین حتی نبعث رسولا۔ جواب میں کہا کہ آیت
میں جواز منتفی نہیں ہے وقوع منتفی ہے وقوع کے انتفاء سے جواز کا انتفاء
لازم نہیں ہے۔ عقاب جائز تھا لیکن واقع نہیں ہے۔ تو پھر اس نے کہا
قرآن مجید کی آیت سے جواز کی نفی ہے: ولا یجوز منا ذلک۔ اس کا
اقول سے جواب دیا تھا۔ یعنی جواز اور عدم جواز اکٹھے ہو سکتے ہیں جواز ہے

فعل کی نوعوں سے عدم جواز ہے حکمت کی نوعوں لہٰذا ان میں کوئی منافات نہیں ہے۔ تو ایک جواب آگیا یعنی اوّل ہے۔ اب دوسرا جواب دیتا ہے کہ ملازمہ ممنوع ہے۔ ملازمہ کیا ہے؟ لو کان لذٰلک لجاز العقاب۔ اگر حسن قبح عقلی ہو تو بعثت سے پہلے عقاب جائز ہوگا۔ ہم ملازمہ نہیں مانتے۔ دلیل تو تمہاری تب بنے گی جب ان میں ملازمہ ہو۔ ہم ملازمہ تسلیم نہیں کرتے کیوں کہ ہم نے کہا حسن قبح فعلوں کا عقلی ذاتی ہے۔ اس کا معنی یہ ہے کہ عقل ادراک کرتا ہے کہ یہ فعل حسین ہے۔ یہ نہیں ہے کہ حکم بھی کرتا ہے۔ عقل قبح کو ادراک کرتی ہے یہ نہیں کہ حکم بھی لگاتی ہے اور جرم ہے۔ تو جواز عقاب یہ فرع ہے حکم کی۔ اور حکم ہمارے نزدیک عقل نہیں کرتی ہے بلکہ حکم شرع سے ہے۔ اور شرع سے پہلے حکم ہی نہیں ہے۔ جب حکم ہی نہیں ہے تو اس نے افعال کیے۔ جواز عقاب حکم کی فرع تھا۔ حکم تو شرع سے ہے جب شرع سے پہلے ہے تو پھر جواز عقاب بھی نہیں ہے یعنی یہ مسلم الثبوت ہے۔ آگے تو اس مثل کہ پیرے سنان کی طرح مرگ میں اور گوزنے کی طرح یعنی مادہ۔ تو اس طرح مثل پھر اسی طرح کرو تب جا کر تو سمجھ پاؤ گے عہ۔ میں یہ کہتا ہوں کہ لوگوں کو منہ دیکھو۔ کس کو دیکھو! علم کو دیکھو۔ اگر علم آجائے تو دل پر زور مارے۔ پھر جو تمہیں لگے کرو۔ بس تھوڑا سا آگے کرتے حمد اللہ بس کرتے ہیں میرا اپنا دل اس طرح کہتا ہے بس اب حدیث کی کتاب شروع کرتے ہیں۔ ان کو کچھ پتا تو لگے۔ بچوں کو۔ بچوں کو پتا چلے کہ حالات کیا ہیں؟ واقعات کیا ہیں۔ دین کیا ہے؟ رسول اللہ کا فرمان کیا ہے؟ اسلام کیا ہے؟ بس لوگ سب اپنی مفاد اٹھاتے ہیں۔ لوگوں کو بھڑکاتے ہیں فرقے بازی کرتے ہیں۔ ایک بندے نے مجھے کہا کہ سمیع الحق نے تقریر کی تو بڑی تقریر کی۔ دوسرے دن کسی نے مجھے سنائی۔ لوگ فرقہ بندی کی طرف جا رہے ہیں۔ کوئی کہتا ہے ہم دیوبندی ہیں کوئی کہتا ہے ہم بریلوی ہیں، کوئی کہتا ہے کہ ہم فقہ جعفریہ والے ہیں اور کوئی کچھ کہتا ہے۔ اس لیے تمہاری قدر نہیں ہے۔ تم کہو کہ ہم مسلمان ہیں دین والے مسلک کے تابع ہیں۔ فرقے کے ساتھ منسوب ہو کر لوگ اپنی شوکت کو گھٹا رہے ہیں۔ سمیع الحق نے بھی فرقے کی بات کی۔ میں سمجھا کہ یہ فرقہ وارانہ ہے

عہ اس طرح یعنی ... [illegible] ۱۲

دلیل سے بات کرو نہ جذبہ ہوجاتا ہے تو نہ کچھ... تاکہ لوگوں کو دین پہنچے۔

ملازمہ ممنوع ہے۔

ترجمہ: اور ہمیں ملازمہ ممنوع ہے کیونکہ یہ جوازِ عقاب فرع ہے حکم کی اور ہم نہیں کہتے ساتھ اس کے۔ کہ عقل حاکم بھی ہے بعثت سے پہلے۔ ہم کہتے ہیں کہ ادراک کرتی ہے تو یہاں سے دوسرا جواب آ گیا۔

وانما ینتھض علی المعتزلۃ۔ اب کہتا ہے کہ اشعریہ کی یہ دلیل معتزلہ پر قائم ہوگی کیونکہ وہ کہتے ہیں کہ عقل حسن قبح کا ادراک بھی کرتی ہے اور حکم بھی لگاتی ہے۔ اب یہ اعتراض ان پر ہوگا۔ اب جاؤ ان پر اعتراض کرو۔ وہ جواب دیں یا نہ دیں۔

ترجمہ: اور جزی نیت کہ قائم ہوگی دلیل اوپر معتزلہ کے۔

مخصصوا لعذاب الدنیا بدلالۃ السیاق الخ۔ کتاب الفتن بخاری شریف کا شروع کریں گے۔ اور بعد میں پھر ابتدا سے پڑھیں گے۔ کتاب الفتن شروع کریں گے تاکہ تم پتا چلے کہ ہم کن حالات سے گزر رہے ہیں۔ صحاح کے جتنے کتاب الفتن میں حضور کے ایک صحابی کہتے ہیں کہ دوسرے صحابہ خیر سے پوچھتے تھے میں شر سے پوچھتا تھا بچنے کے لیے تو۔ بس اپنی بخاری شریف خرید کرو بس اب شروع کریں گے۔ اللہ تعالیٰ کا حکم ہے۔ کیونکہ فتنے بہت زیادہ پڑ گئے ہیں۔ بخاری شریف شروع کریں گے تاکہ اللہ تعالیٰ رحمت فرمائے۔ ساتھ یہ نیت بھی ہوگی۔ اللہ تعالیٰ امن عطا فرمائے۔ مسلمانوں میں اتفاق عطا فرمائے۔ یہ بھی نیت ہوسکتی۔ تو استحکام عطا فرمائے۔ ساری نیتیں ہو گئیں۔

اب معتزلہ نے اس اعتراض کا کیا جواب دیا۔ معتزلہ نے کئی جواب دیے پہلا جواب یہ دیا کہ ہم نے جو کہا کہ عقاب جائز ہے۔ یہ آخرت کا عقاب نہیں ہے۔ دنیا کا عقاب ہے۔ یہ معنی ہے۔ اگر حسن قبح عقلی ہو تو پھر عقاب جائز ہوگا۔ انہوں نے اعتراض کیا ملازمہ ممنوع ہے۔ جوازِ عقاب فرع حکم کا ہے اور حکم تو بعثت سے پہلے نہیں آیا۔ بعثت کے بعد حکم ہے۔ انہوں نے کہا ملازمہ ہے۔ کیونکہ یہ عذاب دنیا ہے۔ یہ جو ہے وما کنا معذبین حتی نبعث رسولا۔ ہماری شان سے یہ نہیں ہے ہم عذاب دیں لوگوں کو حتیٰ کہ ہم رسول بھیجیں

ہونی چاہیے۔ وہ کہیں گے کہ تمہارے پاس معجزات ہے تم نظر کرو۔ تو جواب میں وہ کہیں گے کہ ہم نظر نہیں کرتے جب تک ہمارے اوپر نظر واجب نہ ہو۔ جو چیز واجب نہ ہو اس کا انکار تو کر سکتے ہیں۔ وہ کہیں گے ہم نظر نہیں کرتے جب تک ہمارے اوپر نظر واجب نہ ہو۔ اتنے تک واجب ہی نہیں ہوگی جتنے تک وہ کہیں گے ہم نظر نہ کریں تو اس طرح وہ رسولوں کو خاموش کرا دیں گے۔ کیونکہ حکم آتا ہے شرع سے۔ اور شرع ابھی آئی نہیں۔ رسول آئے تو وہ کرے گا دعویٰ۔ تو دلیل وہ کہیں گے ہمارے پاس معجزات ہیں نظر کرو۔ اور کہیں گے نظر کا۔ ابھی تک شرع ثابت نہیں ہوئی وہ کہیں گے کہ ہم نظر نہیں کرتے۔ جب تک ہمارے اوپر نظر واجب نہ ہو۔ اور نظر واجب ہوتی ہے شرع سے۔ شرع تو ابھی آئی نہیں۔ یعنی: اثبات شریعت و رسالت موقوف ہے نظر فی المعجزات پر اور نظر فی المعجزات موقوف ہے اثبات شریعت پر تو اثبات رسالت نظر فی المعجزات کے واسطے سے اثبات رسالت پر موقوف ہو گیا دور سے چپ کرا دیں گے۔ دور لازم آتا ہے۔ یہ اسکات تو باطل ہے یہ بھی باطل ہوا اگر حکم شرعی ہو بلکہ حکم عقلی ہے۔ لہذا کیونکہ جب رسول آئے گا معجزات کے ساتھ تو عقل کہے گی کہ نظر واجب ہے تو اب اسکات نہیں ہے نظر کا وجوب عقلی دلیل سے آیا۔

ترجمہ: کیا انہوں نے پہلی باری اگر ہو حکم شرعی لازم آئے گا اسکات رسل کا وقت حکم کرنے ان کے ساتھ نظر کے بیچ معجزات کے پس کہے گا مکلف نہیں نظر کروں گا میں جب تک نہ واجب ہو اور نہیں واجب نظر جب تک نظر نہ کروں میں۔ نظر تو تب کرے گا جب اس پر نظر واجب ہو۔ جتنے تک نظر واجب نہ ہو وہ انکار کر سکتا ہے واجب جو نہیں ہے۔

والالزام علینا اذ: اب انہوں نے جواب دیا اشعریہ نے کہا کہ یہ الزام ہمیں نہ دیا جائے۔ کیونکہ نظر فی المعجزات واجب ہے تو قطعیا یا فطرتیا ہے۔ وہ قطعیا یا ہوتا ہیں قیاسات ان کے ساتھ ہوتے ہیں جیسے الاربعۃ زوج لانہ منقسم۔ رسول حکم کرے گا نظر کرو معجزات میں۔ اب مکلف یہ نہیں کہہ سکتا ہے کہ میں نظر نہیں کروں گا جب تک کہ نظر واجب نہ ہو۔ کیونکہ

وجوب نظر۔ نظر پر موقوف نہیں ہے بلکہ وجوب نظر بدیہی ہے۔ بداہۃ سے
آئے گی۔ عقل کی بداہت سے آئے گی کہ وہ دیکھے۔ لہذا رسول آئے تو
معجزات ساتھ لائے گا تو کہیں گا کہ نظر کر۔ تو وہ نظر کرے گا انکار نہیں کرے گا
کیونکہ جب رسول آئے گا معجزات ساتھ ہوں گے۔ بداہۃ قضایا فطریہ سے
اس پر نظر واجب ہو جائے گی۔ جب رسول آئے گا تو معجزات ساتھ ہوں گے تو بس
بداہۃ نظر واجب ہو جائے گی۔ اب اس کے اختیار میں ہی نہیں ہے کہ نظر نہ کرے
یعنی نظر کرنا بدیہی ہے۔ جب معجزہ سامنے پیدا ہوگا تو نظر کرنا قضایا فطریہ
سے ہوگا۔ ان کے اختیار میں نہیں رہے گا کہ نظر نہ کرے۔ یہ تو کہہ رہا ہے
لا النزامام یجب الخ۔ بجھیرا جب اللہ تعالیٰ کا نبی آئے گا تو ساتھ معجزہ ہوگا تو پھر
بس سے باہر ہوگا کہ تو نظر نہ کرے۔ جب حضرت موسیٰ علیہ السلام نے عصا مبارک ڈالا
تو اژدھا بن گیا تو اس کو کیونکہ نظر نہ کرے۔ اژدھا کھا جائے گا پھر ضرور نظر کرے
گا۔ نبی پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے جو چاند دو ٹکڑے ہوا۔ ان کو کیونکہ نظر نہ کرو
بداہۃ۔ یوں ہی رسول آئے معجزہ ساتھ ہوگا رسالت ثابت ہو جائے گی وہ
دیکھے گا نظر کر نظر واجب ہو جائے گی۔

ترجمہ: کیا انہوں نے نہ الزام دیا جائے اوپر ہمارے کیونکہ وجوب نظر نزدیک
ہمارے قضایا فطریۃ القیاس سے ہے۔ یعنی بدیہی ہے۔ فطریات ہیں جیسے
وجدانیات ہوتے ہیں۔ تو خواہ مخواہ نظر واجب ہو جائے گی۔

وفیہ ما فیہ۔ اعتراض کرتا ہے یعنی ایک اعتراض ہے جو اس کے اندر ہے۔ کہ وجوب
نظر موقوف ہے افادہ علم پر کہ نظر افادۂ علم کرتی ہے۔ جبکہ افادۂ علم میں
اختلاف ہے۔ یعنی جب وجوب نظر افادہ علم پر موقوف ہے کہ نظر علم کا افادہ دے
تو پھر واجب ہوگی۔ کوئی کہتا ہے نظر افادہ نہیں کرتی اور کوئی کہتے ہیں کہ نظر افادہ
دیتی ہے۔ جس میں اختلاف ہو وہ بدیہی کیسے ہو سکتی ہے۔

ترجمہ: اور بیچ اس کے وہ شی ہے جو بیچ اس کے ہے۔

مسلم الثبوت ص ٢٥ سبق ۳

والجواب انا لانسلم الخ: معتزلہ کی پہلی دلیل چلی آتی۔ جو دلیل انہوں نے چلائی تھی اس پر
اعتراض ہوگیا۔ ماقبل دلیل آئی کہ اگر حسن قبح عقلی ذاتی نہ ہو بلکہ شرعی ہو تو رسل کا
افحام لازم آئے گا۔ اللہ تعالیٰ کے نبی جب آئیں گے لوگ ان کو خاموش کروا دیں گے
اس کا ایک جواب آیا کہ وجوب نظر نظر پر موقوف نہیں ہے بلکہ قضایا فطریہ سے ہے
یعنی وہ قضایا جن کی دلیلیں ان کے ساتھ ہیں قضایا معھا قیاساتھا۔ وفیہ ما فیہ وجوب نظر
موقوف ہے نظر پر اور اس میں بہت اختلاف ہے کہ نظر افادہ علم دیتی ہے کہ نہیں
اس میں اتنا اختلاف ہو عہ وہ بدیہی نہیں ہو سکتی۔ قضایا فطریہ سے ہو وجوب کیسے آئے
گا فیہ ما فیہ اس کو رد کیا۔ قالوا ولا یلزم علینا سے یہی ان کی دلیل کا جواب دے رہے
تھے تو جب جواب اعتراض ہوگیا تو ان کی دلیل سالم رہ گئی۔ والجواب انا لانسلم الخ سے
اس کا جواب دیتا ہے کہ ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ وجوب نظر پر موقوف ہے بلکہ وجوب
شرع پر موقوف ہے۔ مکلف نظر کرے یا نہ کرے۔ جب رسول آئے گا تو امر کرے
گا تو نظر امر سے بھی پہلے واجب ہو چکی ہے وہ کہے گا کہ نظر کر۔ یعنی جب رسول آئے گا
تو معجزات بھی ساتھ ہوں گے اب شریعت آگئی تو نظر کرنا اس کے اختیار میں
نہیں رہا۔ تو خواہ مخواہ نظر کرے گا۔ رسول آیا تو معجزہ بھی ساتھ ہے۔ تو وہ نظر کرے
گا۔ یہ کہ نظر اس کے اختیار میں رہ جائے یہ ہم تسلیم نہیں کرتے۔ وجوب نظر نظر
پر موقوف ہو یہ ہم تسلیم نہیں کرتے کیونکہ وہ شرع پر ہے کیونکہ جب رسول
آیا مؤید للمعجزہ ہے بس وہ خواہ مخواہ نظر کرے گا۔ اس کے اختیار میں بھی نہیں
رہا۔ یہ معنی ہے۔ اب اس پر سوال ہوا۔ کہ جب وجوب نظر شرع پر موقوف ہے
ابھی تک تو اس نے نظر ہی نہیں کی۔ تو اس کے لیے انظر رسول کا حکم کیسے واجب ہوگا
یہ تو اس طرح ہو جائے گا جیسے کوئی نائم کو یا غافل کو کہے۔ غافل کی تکلیف ہوگی
نائم اور غافل کی تکلیف تو جائز نہیں ہے۔ اس کو تو ابھی پتا ہی نہیں ہے کہ یہ
اللہ تعالیٰ کا رسول ہے یا نہیں ہے۔ وہ تو تب ہوگا کہ وہ نظر کرے گا پھر
نظر سے رسالت کا اثبات ہوگا تو اب شریعت آئے گی اب انظر سے وجوب
نظر آئے گا۔ تم کہتے ہو نظر کرے یا نہ کرے۔ وجوب نظر پر موقوف ہی نہیں ہے

عہ یعنی جب نظر [illegible] افادہ میں اختلاف [illegible] وجوب نظر [illegible] بدیہی [illegible]

بلکہ شرع کے ساتھ ہے وہ نظر کرے یا نہ کرے۔ پھر تو تکلیف نائم کی اور غافل کی لازم آ جائے
گی یہ باطل ہے۔ یہ بہت علمی کتابیں ہیں آج کل بھی بہت کچھ ہے۔ شرح مواقف
محل ہے مطابق۔ ولیس ذلک من تکلیف الغافل الخ تو اس سوال کا جواب دیا کہ یہ
تکلیف نائم یا غافل کی نہیں ہے جب رسول آئے گا تو اعجاز کرے گا معجزہ تو ساتھ ہے
جوں ہی رسول آئے گا تو معجزہ ساتھ ہے پس رسالت آ جائے گی۔ نظر کی ہو یا نہ کی ہو
رسول کہے گا انظر۔ تو نظر کر۔ وہ خطاب کو سمجھتا ہے نہ نائم کی طرح ہے اور نہ غافل کی طرح۔
کیونکہ خطاب کو سمجھتا ہے اس کی عقل درست ہے۔ اس کی آنکھیں ٹھیک ہیں۔ وہ دیکھ رہا ہے
نائم اور غافل پر کیسے قیاس کر سکتے ہو۔ غافل نائم تو خطاب کو نہیں سمجھتے اور یہ
خطاب کو سمجھتا ہے۔

ترجمہ۔ اور جواب یہ کہ بے شک ہم نہیں تسلیم کرتے ہیں کہ بے شک وجوب یعنی وجوب
نظر موقوف ہے اوپر نظر کے وہ جو کہا تھا لا انظر مالم یجب ولا یجب مالم انظر۔ واجب ہی نہیں
ہوگی جب تک میں نظر نہ کروں تو کہتا ہے کہ وجوب نظر نظر پر موقوف ہو ہم یہ تسلیم
نہیں کرتے یہ خواہ مخواہ نظر کرے گا۔ اس نے نظر کرنا ہو وجوب نظر موقوف نہیں ہے
وہ نظر کرے یا نہ کرے وجوب نظر آئے گا کیونکہ رسول جب آئے گا اور معجزہ ساتھ
ہے شریعت آ گئی اور وجوب نظر شریعت سے آ گیا۔ اب وہ انکار نہیں کر سکتا کیونکہ
کہ وہ ساتھ شرع کے ہے نظر کرے یا نہ کرے اور نہیں ہے یہ تکلیف غافل سے
کیونکہ وہ فہم کرتا ہے خطاب کا۔

اقول لو قال لا امتثل مالم اعلم وجوب الامتثال الخ: اب ماتن کہتا ہے کہ جو
دلیل معتزلہ نے دی اگر اس دلیل کی تقریر اس طرح کی جائے تو پھر اسکات
لازم آئے گا۔ یعنی محل جواز میں ہوگا۔ وہ اس طرح تقریر کرے جیسا کہ رسول آیا۔ اس نے
دعویٰ کیا کہ میں اللہ کی طرف سے رسول ہوں لوگ کہیں گے بغیر دلیل کے تو ہم نہیں مان سکتے
اور وہ کہے گا کہ نظر کر۔ لوگ کہیں گے لا امتثل۔ رسول کہے گا تو میرے حکم کی اطاعت
کر تو امتثال امر کر۔ وہ جواب میں کہتا ہے لا امتثل۔ میں امتثال نہیں کرتا
جب تک کہ مجھے وجوب امتثال کا علم نہ ہو۔ اس پر وہ منکر سکتا ہے یعنی
جب تک کہ حکم وجوب نہ ہو اتنے تک بندہ اس سے رک سکتا ہے۔ وہ

کہے گا امتثال کر۔ وہ کہے گا میں اتنے تک امتثال نہیں کرتا جتنے تک میں وجوب
امتثال کو نہ جانوں اور وجوب امتثال کا علم نہیں آئے گا جتنے تک میں امتثال نہ
کروں تو اس وقت یہ ہوگا کہ اسکات آئے گا یہ محل بنتا ہے کہ اسکات لازم آئے
یہ ان لوگوں کی باتیں ہیں جو علم والے لوگ تھے، میدان کے مرد تھے۔ آج کل والوں
کو نہ قدر رہی نہ شان رہی ۔ شیخ الحدیث نے کہا تھا کہ رسالت بغیر دعویٰ کے دلائل
اور معجزات کے ثابت نہیں ہوتی۔ اس پر معترضین اعتراض کر رہے تھے۔ یہ دو باتیں
بہت نازک ہیں ایک حضور کی نبوت و رسالت دوسرا ناموس رسالت۔ باقی علماء جو
ہیں وہ کسی لائق ہی نہیں ہیں۔ بس ایک چیز ہے جس کی وجہ سے باطل جتنا مکڑ رہا ہے
دھوکہ دینے والے بھی اسی طرح ہیں۔ بات ناموس رسالت کی ہے اس لیے باقی
بات لوگوں کو سمجھ میں نہیں آتی۔ انہوں نے جب شیخ الحدیث کی اس عبارت کو دیکھا تو
کہا دیکھو اس نے کہا ثابت ہی نہیں ہوتی۔ وہ یہ باتیں کہاں سمجھ سکتے ہیں؟ جن کے
مزاج میں یہ بات نہیں ہے۔ اللہ تعالیٰ کے رسول ان کو اپنے پہلو میں جگہ ہی نہیں
دیں گے۔ یعنی اللہ تعالیٰ کے رسول تو رحمۃ للعالمین ہیں۔ جو اللہ تعالیٰ کے رسول کے
نائب اور علماء (خلفاء) کو اس طرح کر رہے ہیں۔ کس کی دھوکہ کر رہے ہیں شیخ الحدیث اثبات
رسالت کی بات کر رہا ہے کہ رسالت عند الناس کیسے ثابت ہوتی ہے ایک رسالت
کا ثبوت ہے عند اللہ وہ تو اللہ تعالیٰ کو علم ہے نفس الامر میں ثابت ہیں لیکن
عند الناس ثبوت کس طرح آئے گا۔ دعویٰ آئے گا پھر معجزات آئیں گے پھر لوگوں
پر رسالت کا اثبات حجت تام ہو جائے گی اب ماننا ایمان ہوگا اور انکار
کفر ہوگا۔ اس سے پہلے وہ رسول ہے جو آیا ہے ان کے لیے انکار کفر ہے جتنے تک
اثبات نہیں ہوگا۔ یہ اس وقت ہے جب آیا اس نے کہا انظر: انہوں نے جواب دیں
کیا ہم نظر نہیں کرتے جتنے تک ہمارے اوپر نظر واجب نہ ہو کہ واجب تب
ہوگی کہ ہم امتثال کریں۔ انظر نظر کریں جتنے تک نظر نہ کروں وجوب
نہیں آتا معتزلہ کے نزدیک دلیل ہے۔ تو وہ کہتے ہیں حکم عقلی ہے شرعی
نہیں ہے کہ اگر ہو شرعی تو لوگ رسولوں کو چپ کرا دیں گے۔ لوگوں
کا رسولوں کو چپ کروانا یہ باطل ہے یہ بھی باطل ہوگا کہ وجوب شرعی

یہ اثبات … ہے بلکہ عند اللہ ثبوت ہے

ہے یہ دلیل چلا رہے ہیں۔ اس وقت لگے گا کہ امتثال موقوف ہے وجوب امتثال پر اور وجوب امتثال ہو موقوف ہے امتثال پر۔ امتثال وجوب امتثال کے واسطے سے امتثال پر موقوف ہو گیا یہ دور لازم آگیا اور دور کے طریقے سے وہ اشکالات کریں گے۔ کہتے ہیں اس وقت محل ہے کہ جواز ہے یہ اشکالات لازم آتے ہیں۔ اور وہ جو ماقبل دلیل کا جواب دیا کہ وجوب النظر مجھ نا اکثر اور یا ان الوجوب لا یتوقف علی النظر یعنی اس وقت میں اس نے نظر کو رفع نہیں کیا بلکہ تقریر میں امتثال کا ذکر کیا ہے۔

ترجمہ: انبیاء میں اگر کہے نہیں امتثال کروں گا میں جب تک نہ جانوں میں وجوب امتثال کو اس لیے کہ جائز ہے واسطے اس کے یہ کہ کہے اس شئی سے جو نہیں جانتا واسطے وجوب اس کے اور نہیں جانوں گا میں وجوب کو جب تک میں امتثال نہ کروں البتہ ہوگا محل جواز سے پس لازم آئے گا اشکالات والحق ان ارادۃ المعجزات واجبۃ الخ اب حق جواب دیتا ہے وہ یہ کہ معجزات اللہ تعالیٰ کے نبی کی رسالت کے دلائل ہیں۔ معجزات کا دکھانا ارادۃ یہ اللہ تعالیٰ پر واجب ہے۔ جب اللہ تعالیٰ قوم کی طرف رسول بھیجتا ہے معجزات بھی ساتھ۔ معجزات اس نبی کے دعوی کی دلیل ہوتے ہیں کہ یہ رسول اپنے دعوی میں سچا ہے۔ اللہ تعالیٰ ارادہ فرماتا ہے خرق عادات سے کہ یہ سچا ہے اللہ تعالیٰ معجزات دکھاتا ہے۔ اب اللہ تعالیٰ پر جو واجب ہے یہ۔ یعنی اللہ تعالیٰ پر تو کوئی شئی واجب نہیں ہے فرماتے ہیں کہ یہ وجوب وہ نہیں ہے جو اختیار میں نہ ہو۔ یہ وجوب لطفاً ہے اللہ تعالیٰ اپنے بندوں پر مہربانی فرماتا ہے یہ وجوب ہے۔ اس طرح سمجھو کہ ایک باپ کا بیٹا ہے کہ اس نے کوئی غلطی کی ہے تو وہ بیٹے کی امداد کرتا ہے یا غلطی نہیں کی باپ بیٹے کی امداد کرتا ہے۔ کرے گا مدد لازماً وجوباً لیکن ترک بھی جائز ہے لیکن مہربانی ماں باپ کی جیسے اولاد پر ہوتی ہے اس مہربانی کی وجہ سے ترک نہیں کرتا۔ لیکن اختیار ہوتا ہے۔ اللہ تعالیٰ پر وجوب ہے مہربانی کے طور پر ہے۔ کہ وہ اپنے بندوں پر مہربان ہے

[illegible] ۔ اگر نظر ضروری تھی تو نہایت کیوں رہ گئے۔ فرعون اور سارے کفار [illegible]۔ جب سانپ ملبند ہو گیا تو کئی میل اوپر چلا گیا۔ پیغمبر کے اوپر سے گزرا

دونوں عمدہ اپنی فرمایا ہے حق کو ظاہر کرتا ہے

اس نے اپنی رحمت اور فضل سے یہ چیز اپنے اوپر رکھی۔ وہ واجب نہیں ہو کر مختلف ہو جاتے تھے اختیار میں نہ ہو۔ ہاں اس میں اختلاف ہے۔ عقلاً یا عادۃً۔ معتزلہ نے کہا عقلاً۔ یعنی عقلاً واجب ہے۔ ہمارے نزدیک عقلاً نہیں ہے عادۃً ہے۔ عقلاً کہتے ہیں یعنی ارادہ نہ کرے یہ اللہ کے اختیار میں نہیں ہے یہ معتزلہ کا مذہب ہے۔ ہمارے نزدیک عادۃً ہے اللہ تعالیٰ کی عادت اسی طرح جاری ہے۔ اللہ تعالیٰ معجزہ نبی کا اپنے پیارے رسول کا دکھاتا ہے، ترک نہیں فرماتا لیکن واجب نہیں ہے۔ عادۃً اس طرح جاری ہے۔

ترجمہ: از روئے عقل کے یا عادت کے اور اللہ تعالیٰ اتمام کرنے والا ہے اپنے نور کا۔ اگرچہ ناپسند سمجھیں کافرین۔ کوئی پسند کرے خواہ نہ کرے اللہ تعالیٰ اپنے نور کو اتمام کرتا ہے، ظاہر کرتا ہے اگرچہ کافر ناپسند بھی سمجھیں نے ارادہ کر لیا ہے۔ نور کے اتمام کا معنی ہے کہ حق کو ظاہر فرماتا ہے۔ رسول کی رسالت کا اظہار فرماتا ہے کہ معجزات کا ارادہ کرتا ہے۔ اگرچہ وہ نہ دیکھنا چاہیے پھر بھی دکھاتا ہے۔ اپنی آنکھیں بند کریں۔ ان کا باپ بھی آنکھیں بند نہیں کر سکتا۔ جونہی اللہ تعالیٰ کا رسول آئے گا ساتھ ہی رسالت آ جائے گی۔ اس رسالت کے ساتھ ہی امتثال واجب ہو گیا۔ اللہ تعالیٰ کا رسول بھی نور ہے۔ قرآن مجید بھی نور ہے۔ اسلام بھی نور ہے۔

مسلم الثبوت صفحہ ۲۱ سبق ۱

وثانیاً انہ لولاہ الخ: اب دوسری دلیل انہ لولاہ: معتزلہ عقل کو حاکم مانتے ہیں جس چیز کو عقل حسین دیکھے گی تو حکم بھی کرے گی کہ واجب ہے اگر شرع نہ بھی آئے تو بھی واجب ہوگا۔ جس چیز کو عقل ادراک کرے گی قبیح ہے تو عقل حکم بھی کرے گی کہ حرام ہے اگرچہ شرع نہ بھی ہو۔ وہ کہتے ہیں اگر شرع بھی آ جائے تو اس طرح ہے کہ موافقت ہے تائید ہے۔ تو یہ کہتے ہیں حکم عقلی ہے کہ عقل حاکم ہے۔ تو دلیل اس طرح کہ دعویٰ کی نقیض نکال کر اس کو مقدم بنایا۔ اگر حکم عقلی نہ ہو تو پھر اللہ تعالیٰ سے کذب ممتنع نہیں ہوگا۔ کذب باری تعالیٰ تو ممتنع بالذات ہے لہٰذا یہ رفع تالی ہوا کہ مقدم بھی اٹھ گیا کہ افعال کا حسن قبح عقلی نہ ہو یہ بھی اٹھ گیا لہٰذا ثابت ہوا کہ افعال

کا حسن قبح عقلی ہے۔ ملازملہ جب منقول کا حسن قبح عقلی نہیں ہوگا شرعی ہوگا۔ تو شریعت آئے گی تو وہ بیان کرے گی عقل کو تو دخل نہیں ہے۔ نہ ادراک کرے اور نہ حکم لگائے تو شریعت بتلائے گی کہ بکری حلال ہے لہٰذا اس سے منتفع ہو گیدڑ حرام ہے قبیح ہے۔ جب حسن قبح افعال کا عقلی ہے نہیں شرعی ہے ہو سکتا ہے۔ ممکن ہے کہ کذب کو اللہ تعالیٰ نے حسین ٹھہرایا ہو۔ کیونکہ شرعی ہے اور شرعی تو شرع پر موقوف ہوتا ہے۔ ہو سکتا ہے کہ شرع کذب حسین ہو یوں جوائف بھی ایک مثل ہے۔ حالانکہ کذب ممتنع بالذات ہے۔ یوں کہ کذب نقص ہے۔ جتنے نقائص ہیں اللہ تعالیٰ ان سے بالذات پاک ہے تو یہ لازم آئے گا۔ یہ دلیل اس طرح ہوئی کہ کذب ممتنع ہے۔ معتزلی دلیل دے رہے ہیں اور اشاعرہ پر دلیل قائم کر رہے ہیں۔ اشاعرہ بھی کذب کو ممتنع مانتے ہیں۔ اگر منقول کا حسن قبح عقلی نہ ہو بلکہ شرعی ہو تو پھر کذب واجب تعالیٰ سے ممتنع نہیں ہوگا حالانکہ کذب تو ممتنع بالذات ہے۔ منقول کا حسن قبح عقلی نہ ہو یہ بھی اٹھ گیا۔ منقول کا حسن قبح عقلی ثابت ہو گیا۔

ترجمہ: اور کیا تو نے دوسری بار کہ بے شک حکم اگر نہ ہو وہ نہیں ہوگا ممتنع کذب واجب تعالیٰ سے فلا ممتنع اظہار المعجزات علی ید الکاذب۔ اسی طرح ایک دوسری بات کرتا ہے۔ جب کذب ممتنع نہ ہوا۔ حسن قبح عقلی تو ہے نہیں۔ تو کذب بھی جائز ہوگا تو وہ کاذب کے ہاتھ پر معجزات پیدا کرے یہ بھی ممتنع نہیں ہوگا۔ کیونکہ حسن قبح عقلی تو ہے نہیں۔ ہو سکتا ہے شریعت کے نزدیک کذب حسین ہو۔ تو کاذب کے ہاتھ پر اظہار معجزہ ممتنع نہیں ہوگا۔ کاذب آیا اس نے دعویٰ نبوت کیا تو معجزہ اس کے ہاتھ پر ظاہر کیا۔ اس کی بات مانو کہ یہ جھوٹا۔ پھر تو نبوت کا باب بند ہو جائے گا۔

ترجمہ: پس نہیں ممتنع ہوگا اظہار معجزات کا اوپر ہاتھ کاذب کے پس بند ہو جائے گا باب نبوت کا۔

والجواب انہ نقض وقد مر انہ لا نزاع فیہ۔ اب اس کا جواب دیتے ہیں۔ یعنی تم نے جو دلیل اشاعرہ کے اوپر قائم کی ہے۔ اور یہ بیان کر رہے ہو کہ افعال کا حسن قبح عقلی ہے شرعی نہیں ہے۔ جس معنی میں اختلاف ہے وہ مشہور امور ہے۔ یعنی استحقاق مدح ذم دنیا میں اور آخرت میں ثواب عقاب۔ اختلافی معنی تو یہ ہے۔ یہ معنی تو واجب تعالیٰ میں بن ہی نہیں سکتا کہ واجب تعالیٰ دنیا میں مدح اور آخرت میں ثواب۔ اللہ تعالیٰ ثواب کس کا

مستحق ہوگا۔ یہ دلیل قائم کر رہے ہیں اشاعرہ پر۔ اور اشاعرہ نے کذب کو تیسرے معنی میں داخل نہیں کیا بلکہ پہلے معنی میں داخل کیا۔ اس معنی پر اتفاق ہے۔ معتزلہ، اشاعرہ جاتے ہیں یہ کہ بالکل سب گا۔ اسے جواب دیتے ہیں کہ کذب نقص ہے۔ ایک کتاب ہے شرح عقائد جلالی اس میں انہوں نے دلیل دی ہے لا الکذب۔ اللہ تعالیٰ کاذب نہیں ہے۔ صفات سلبیہ میں اس کا ذکر کیا ہے۔ کذب سے پاک ہے۔ جیسے لا جوہر، لا جسم۔ تو کہتا ہے کہ جواب یہ ہے کہ کذب ۔۔ معتزلہ اور اشاعرہ کا اختلاف تیسرے معنی میں ہے۔ تیسرا معنی تو اللہ تعالیٰ میں بن نہیں سکتا۔ یعنی جب کذب ممتنع نہیں ہے تو ہو سکتا ہے کہ حسن ہو کر دنیا میں کذب پر اللہ تعالیٰ کی مدح اور آخرت میں ثواب۔ یہ ہو سکتا ہے۔ لہاں تو تیسرا معنی بن ہی نہیں سکتا۔ کذب ممتنع بالذات ہے یہ پہلے معنی میں داخل ہے اس میں تو جھگڑا ہی نہیں ہے۔ الکذب نقص و کل نقص فی الباری تعالیٰ محال بالذات، الکذب محال بالذات۔

وقد عرفت انه اذ اس میں تو نزاع ہی نہیں ہے

ترجمہ: اور جواب یہ ہے کہ بے شک کذب نقص ہے اور تحقیق گزر چکا یہ بات کہ نہیں کوئی جھگڑا بیچ اس کے۔

وما فی المواقف ان النقص فی الافعال یرجع الی القبح العقلی الخ۔ ایک مواقف ہے قاضی عضد الدین داملۃ کی۔ یہ متن ہے۔ اس کے اوپر شرح ہے شرح المواقف میر سید شریف کی۔ مواقف کی بات ذکر کر کے رد کرے گا۔ اس نے کہا: کہ نقص کے دو قسم ہیں: ایک نقص فی الصفات دوسرا نقص فی الافعال۔ نقص فی الصفات کا قبح پہلے معنی کے اعتبار سے ہے یعنی صفت نقصان۔ انہوں نے کہا نقص فی الافعال یہ صفت نقصان نہیں ہے۔ اور یہ نقص فی الافعال متنازع فیہ معنی میں ہوگا جو کہ تیسرا ہے اشاعرہ کہیں گے نقص فی الافعال شرعی ہے۔ اور معتزلہ کہیں گے کہ عقلی ہے۔ مطلب یہ ہے کہ جو تم نے کہا: قبح بمعنی نقص، وہ بے شک عقلی ہے وہ قبح نقص فی الصفات ہے تو جو نقص فی الافعال ہے یہ معنی اشاعرہ کے نزدیک شرعی ہے۔ تو جب وہ اس کا معنی کریں گے تو کہیں گے کہ ہو سکتا ہے کہ اس میں حسن ہو۔ یعنی نقص فی الافعال جو قبح عقلی متنازع ہے اس کی طرف رجوع کرے یہ معتزلہ کہتے ہیں عقلی اور اشاعرہ کہتے ہیں شرعی ہے اور جو قبح عقلی بالاتفاق ہے اس کی طرف رجوع نہیں کرتا۔ تو جھگڑا باقی رہے گا

[Margin notes: یا جو عقلی ہے معتزلہ کے نزدیک بھی اور اشاعرہ کے نزدیک بھی ۱۲ — یعنی صفت نقصان]

اب علامہ کہتا ہے کہ جو مواقف میں آیا یہ ممنوع ہے یعنی جو نقص مطلقاً ہے
خواہ نقص فی الصفات ہو یا نقص فی الافعال ہو یہ محال عقلیہ میں سے ہے یہ اللہ تعالیٰ
میں محال عقلی ہے جتنے محالات عقلیہ ہیں اللہ تعالیٰ کی ذات سے منزہ ہیں ان
سے پاک ہے۔ یعنی نقص فی الصفات کو تو لیتے ہو کہ مستحیل ہے عقلاً۔ اور
یہ نقص یعنی صفات نقصان ہے۔ اور جو نقص فی الافعال ہے۔ وہ بھی نقص
یعنی صفات نقصان ہے کیونکہ یہ وجوب ذاتی کے منافی ہے۔ نقص مطلقاً
وجوب ذاتی کے منافی ہے۔ اللہ تعالیٰ واجب الوجود ہے۔

ترجمہ اور وہ جو بیچ مواقف کے ہے کہ بے شک نقص فی الافعال رجوع کرتا ہے
طرف قبیح عقلی کے پس ممنوع ہے کیونکہ وہ جو منافی ہے وجوب ذاتی کے صفۃً
یا فعلاً کہ یہ استحالات عقلیہ سے ہے۔ جیسے شریک الباری ممتنع ہے یہ بھی استحالہ
عقلیہ ہے تو ولی صاحب یہ محالات عقلیہ سے ہیں ان سے اللہ تعالیٰ ذات منزہ
میں پاک ہے کیونکہ یہ وجوب ذاتی کے منافی ہیں۔ کذب یا جتنے افعال
ہوں قبیح۔ یہ کذب کو فعل بنا رہا ہے۔ کیونکہ بات مقدمات کے اندر چلی ہوئی
ہے وت پھر کذب کو بھی فعل بنایا۔ لیکن ہمارے استاذ صاحب فرماتے تھے کہ کذب
کلام کی صفت بنتا ہے۔ یہ فعل نہیں ہو سکتا۔ صدق کذب اس کا تعلق صفت
کلام سے ہے۔ خیر یہ بات الگ ہے۔ کہ کذب فعل ہے یا صفت کلام ہے۔

محمود الحسن دیوبندی کی ایک کتاب ہے اس کا نام ہے جہد المقل
اس میں اس نے امکان ثابت کرنے کی سعی و کوشش کی ہے۔ بڑی موٹی کتاب
دو جلدیں۔ اس کا نام ہے کتاب کا جواب۔

پہلی بات تو یہ ہے کہ کذب باری تعالیٰ کا صفت نقصان ہے قبیح ہے۔ اور
انہوں نے عجیب باتیں کیں۔ بندہ کذب بول سکے تو اللہ تعالیٰ نہ بول سکتا
تو بندے کی قدرت اللہ تعالیٰ سے زیادہ ہو جائے گی۔ یہ کون بات کرے مندہ قدرت
ثابت ہوگی۔ ہم پوچھتے ہیں کہ بندے کو قدرت دی کس نے ہے۔ جو زیادہ ہو جائے
گی۔ بندے کو قدرت اللہ تعالیٰ نے دی ہے۔ اللہ تعالیٰ کی دی ہوئی ہے کوئی اس کی
مستقل ہے کہ زیادہ ہو رہی ہے۔ یہ اس طرح کہو بہرے سے کہا۔

ہم کہیں گے ساری زندگی علم کی تحصیل کی پھر آگے پڑھایا بھی۔ پتا نہیں کیا پڑھایا

ہم نے تو ان کا زمانہ نہیں پایا۔ بہرحال دارالعلوم دیوبند میں طور مدرس پڑھاتے رہے

ہیں۔ لیکن اتنی بات سمجھ آتی ہے کہ مبلغ علم جو مضمون اس نے باندھا۔ اس پر

زور لگایا تھے کتاب لکھی۔ یہ مَبلَغِ علم اچھا نہیں ہے۔ امکان کذب ثابت

کرتا رہا۔ جہد المقل کے دلائل کا خلاصہ: اس نے تین دلیلیں چلائی ہیں۔ پہلی دلیل

پہلی دی کہ اشاعرہ کے نزدیک حسن قبح شرعی ہے۔ اس مسئلہ میں اس نے دھوکہ دہی

کی یا اس کو سمجھ نہیں آئی۔ اس نے اس طرح کہا۔ ادھر تو یہ کہتے ہیں کہ ہم اشاعرہ

ماتریدیہ ہیں تے اُدھر معتزلیوں والا مذہب لے رہے ہیں۔ حسن قبح تو اشاعرہ

کے نزدیک شرعی ہے شریعت حسن کو کہے حسین ہے وہ حسین ہے حسن کو کہے قبیح ہے

وہ قبیح ہے۔ یہ دھوکہ دینے کی کوشش کی یا اس کو سمجھ نہیں آئی۔ کہ بھی حسن قبح

کے تین معنی ہیں: کہ جو پہلا معنی صفت کمال حسن اور صفات نقصان قبح اس

میں کسی کا اختلاف ہی نہیں ہے جتنے فرقے ہیں اشاعرہ ماتریدیہ معتزلہ

کفار جتنے بھی ہیں۔ عدل کو اچھا سمجھتے ہیں۔ جھوٹ کو قبیح سمجھتے ہیں۔ کذب

صفات نقصان ہے تے پہلے معنی میں داخل ہے۔ کذب کا قبح عقلی ہے

دوسرا ان اللہ علی کل شیء قدیر: اللہ تعالیٰ ہر شی پر قادر ہے تے کذب بھی ایک

شی ہے۔ ان کے جہلا یہ کہتے رہتے ہیں کہ ان اللہ علی کل شیء قدیر۔ بھی اللہ تعالیٰ ہر شی

پر قادر ہے۔ شی سے مراد کیا ہے۔ آخر جو دلیل بنا رہے ہیں کہ اس کی تقریر تو کری ہوگی

شی مصدر ہے۔ میں نے اس دن بھی کہا جو بیضاوی نے کہا: شاء یشاء شیئاً۔

مصدر یا مبنی للفاعل ہوگی شائی یا مصدر مبنی للمفعول مشیئ ہوگا۔ اگر مصدر مبنی

للفاعل ہو تو معنی ہو تو اللہ تعالیٰ ہر شائی پر قادر ہے والشیء مختص بالموجود۔ پھر

اگر ان اللہ علی کل شیء قدیر پر دلیل بنائے گا۔ ممکن ہے تے بولتا نہیں لیکن یہ دلیل

تو وقوع پر ہوتی ہے۔ کذب کو شی میں داخل کرے گا تو یہ موجود ماننا پڑے گا

الشیء ھو موجود فی وقت من الاوقات سو تین زمانوں میں سے کسی نہ کسی زمانے

میں عدم سے وجود کی طرف آئے۔ جو فی وقت من الاوقات ازل سے ابد تک

معدوم ہو۔ اس پر شی کا اطلاق اہل سنت کے نزدیک نہیں آتا۔ ادھر مانتے

پہلی دلیل

دوسری دلیل

ہیں ازلاً ابداً معدوم ہیں اور ادھر مانتے ہیں کہ ممکن ہے۔ اور دلیل یہ دیتے ہیں کہ
ان اللہ علی کل شیء قدیر۔ تو پھر ان کو موجود ماننا پڑے گا کسی نہ کسی زمانہ میں
العیاذ باللہ کہ واجب تعالیٰ نے بالفعل جھوٹ بولا۔ اس کے قائل نہیں ہیں لیکن
جب دلیل یہ دے رہے ہیں تو ان کو ماننا پڑے گا۔ اطلق بمعنی شاء تارۃ
حینئذ یتناول الباری تعالیٰ۔ جب مبنی للفاعل ہو تو ہر شائی پر قادر ہے تو شائی
تو اللہ تعالیٰ بھی ہے۔ اس لیے شی کا اطلاق اللہ تعالیٰ پر آیا ہے۔ کما قال اللہ
تعالیٰ قل ای شیء اکبر شہادۃ قل اللہ۔ تو اللہ تعالیٰ اپنے آپ پر قادر
ہیں۔ کل شائی ہو گئے ہر شائی پر قادر ہے تو شائی خود بھی ہے تو شائی ہیں
سے مستثنیٰ۔ اللہ تعالیٰ بھی شائی ہے مشیت والی ذات ہے چاہنے والا ہے تو
عقل تخصیص کرے تخصیص عقلی ہو تو مخصوص منہ البعض قطعی ہوتا ہے۔
و بمعنی مشیءٌ یعنی مشیءٌ وجودہ چاہا ہوا وجود اس کا۔ یہ شئی ہے
کہ چاہنے والا اللہ تعالیٰ ہے۔ جب شائی اللہ تعالیٰ ہے اللہ تعالیٰ جس شئی
کے وجود کو چاہے وہ موجود ہوتی ہے فی الجملہ۔ اس لیے کہا۔ و بمعنی مشیءٌ لہ
ای مشیءٌ وجودہ۔ وما شاء اللہ وجودہ فهو موجود فی الجملہ وعلیہ قولہ تعالیٰ
ان اللہ علی کل شیء قدیر۔ یہ اسی پر ہے کہ شئی بمعنی مشیءٌ وجودہ۔ یہ
مشیءٌ وجودہ پر اللہ تعالیٰ قادر ہے۔ تو اگر یہ شئی میں کذب کو داخل کریں
گے تو پھر کذب مشیءٌ وجودہ ہو گا۔ کہ شاء اللہ تعالیٰ ہو گئے گا۔ جس کے
ساتھ اس کی مشیت کا تعلق ہو کہ مشیءٌ وجودہ کا معنی ہے کہ تین زمانوں
میں سے کسی نہ کسی زمانہ میں موجود۔ ازلاً ابداً پر شئی کا اطلاق نہیں
آیا۔ لہذا ان اللہ علی کل شیء قدیر ان کی دلیل نہیں بن سکتی۔ جو ان
کا مدعیٰ ہے کہ ممکن ہے کہ ہوتا نہیں۔ اب آپ اگر اس کو دلیل بنائیں
تو پھر ماننا پڑے گا کہ کذب موجود بالفعل ہے۔ ماضی میں ہو، حال میں
یا مستقبل میں ہو۔ فی وقت من الاوقات کذب کا وجود ہونا چاہیے
حالانکہ اس کے قائل نہیں ہیں

تیسری دلیل انہوں نے دی: خلف الوعید: اس نے بالکل صراحت سے لکھا کہ خلف الوعید بھی
کذب کی فرد ہے یعنی خلف الوعید کذب کا فرد ہے۔ اللہ تعالیٰ نے وعدے دیے
مطیع اطاعت والے مومنین کو۔ اللہ تعالیٰ وعدہ خلافی نہیں فرماتا۔ اس نے وعیدیں
دیں اور اس نے کہا: کہ وعیدوں کا خلاف جائز ہے۔ خلف الوعید جائز ہے۔
کہ اللہ تعالیٰ نے وعید دی اور اس کا خلاف بھی کرے گا۔ قاتل کو وعید دی جزاؤہ جہنم
یہ وعید ہے اللہ تعالیٰ اس کو معاف کر دے گا۔ معاف بھی ہے تو خلاف وعید آ گیا
وجوب نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ عاصی کو عذاب دے یہ واجب نہیں ہے۔ وعید
ہے اس کے خلاف جائز ہے ممکن ہے۔ پس یہی خبر ہے جو واقع کے خلاف آ گئی
یہ خلف الوعید ہے۔ اگر یہ خلف الوعید کو دلیل مانتے ہیں اور یہیں کہ خلف الوعید کذب
کی فرد ہے۔ یعنی خلف الوعید کے افراد میں۔ اللہ تعالیٰ نے قاتل کو
وعید دی۔ گناہگار کو وعید دی پر بخشش بھی ہے۔ تو وعید کا خلاف جائز ہے
تو یہی تو امکان کذب ہے۔ موٹے دماغ والے جن کا دل صاف نہ ہو تو وہ بھی اسی
طرح گمراہ ہو جاتے ہیں۔ موٹے کا یہ معنی نہیں ہے ایسے ہی موٹے تازے ہیں۔ مطلب
یہ ہے ڈھیلے دماغ کے۔ پس جی فلانے نے یہ بات کی ہے تو بس بالکل۔ اللہ تعالیٰ
کے بندے تم دلیل کو دیکھو۔ تو خلف الوعید کو اگر یہ دلیل مانتے ہیں تو ہم کہیں گے کہ
خلف الوعید بھی بالفعل ہے قیامت کے دن۔ اللہ تعالیٰ نے قاتل کو وعید سنائی۔
قیامت کے دن عاصی کو جہنم کی وعید ہے لیکن قیامت کے دن خلاف وعید واقع ہو گا
اور بالفعل ہو گا تو پھر ان کے نزدیک جھوٹ بالفعل ثابت ہو گا اور اس کے قائل
نہیں ہیں۔ ہمارے نزدیک خلف الوعید باب کرم سے ہے۔ معتزلی نے کہا: اگر
خلف الوعید ہو تو کذب لازم آئے گا۔ خیالی میں آخر پر ہے۔ اس جگہ تک پہنچو گے تو
پتا چلے گا۔ جو اگلی سے اگلے ورق ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ تعذیب عاصی کی واجب
ہے ورنہ خلف الوعید — خلف الوعید تو کذب لازم آئے گا۔ یہ معتزلہ جو انہوں نے
کے دلیل قائم کر رہے ہیں وہ بھی کذب باری تعالیٰ کو ممتنع بالذات سمجھتے ہیں
دنیا میں اس طرح کئی طرح کے لوگ آئے انہوں نے الوہیت میں گلا پھنسا لیا ہے۔ ایسے
لوگوں کی الوہیت درست نہیں ہے یہ موحد نہیں ہیں لیکن افسوس یہ ہے کہ اپنے آپ کو

موحد موحد بنتے ہیں اشاعرہ توحید نام دیتے ہیں۔ جیسے باتیں ایسی کرتے ہیں جو الوہیت
کے بھی منافی ہیں اور وجوب ذاتی کے بھی منافی ہیں۔ جیسے اس کا نفس تنگ ہوتی ہے
تجھ کو بھی پڑھائی ہے میں مطالعہ کروں گا یہ مجھے کتنا ان تک پہنچ جائیں گے۔ عبد اللہ کو
ایسا کر کہ تم بیچ جاؤ۔ جیسے ادھیڑ ہو جائیں گے۔ جیسے معرادے کا ایک طرف پیٹ مڑا ہوا
رکھا ہے

ہمارا مذہب یہ ہے کہ خلف الوعید باب کرم سے ہے۔ کریم جب وعدہ کرتا ہے وفا کرتا ہے
کریم جب وعید دیتا ہے اس کا خلاف کرتا ہے یہ اس کا کرم ہوتا ہے۔ اور
اللہ تعالیٰ نے وعید جو قاتل کے متعلق فرمایا۔ جزاؤہ جہنم خالداً فیھا وغضب اللہ علیہ
ولعنہ واعد لہ عذابا عظیما۔ بڑی سخت وعید ہے اور یہ خبر ہے، لو جائز قاتل کی
بخشش نہیں ہو گی۔ ان اللہ لا یغفر ان یشرک بہ ویغفر ما دون ذلک لمن یشاء۔
مشرک کی بخشش نہیں ہے جو کہ شرک پر مر گیا۔ ویغفر ما دون ذلک لمن یشاء۔
ہمارے علم کلام میں ہے کہ جہاں پر وعیدیں ہیں وہاں پر مشیت مقدر ہے جزاؤہ
جہنم ان شاء۔ وعید میں مشیت مقدر ہے اور دلیل وہی ہے ویغفر ما دون
ذلک لمن یشاء۔ اب جزاؤہ جہنم والی خبر مشیت پر معلق ہے۔ خلف الوعید جو آیا
پر کذب کے فرد سے نہیں ہے۔ انہوں نے کہا کہ فرد ہے (جہد المقل) جب کذب
کا فرد مانتے ہو تو وہ تو بالفعل ہے تو ہو جائز کہ جھوٹ بھی بالفعل بولا ہے لیکن اس
کے قائل نہیں ہیں۔ جہد المقل کے اوائل میں امکان کذب کی عبارتیں نقل ہوتی ہیں
کہ ہم کہتے ہیں کہ پتھر جھوٹ نہیں بولتا۔ پتھر کی تعریف نہیں ہوتی۔ کہ پتھر سے جھوٹ
ممتنع ہے۔ اگر جھوٹ ممتنع ہو اور پھر اس کی نفی کریں اس سے تو تعریف نہیں ہوتی۔
اور تعریف تب ہوتی ہے کہ جھوٹ بول سکتا ہے تب نہ بولے۔ اس وقت اس کی تعریف
ہوتی۔ یہ کہنا ہے جھوٹ نہیں بولتا۔ پتھر تو نہیں بولتا۔ لہذا ممتنع کی سلب سے مدح
نہیں ہوتی۔ لہذا ممکن کی سلب کریں تاکہ مدح ہو۔ اللہ تعالیٰ کی مدح تب ہوگی کہ جھوٹ
ممکن ہو پھر نہ بولے۔ شرح عقائد میں یہ عبارت آئی ہے اسی سے انہوں نے یہ
قاعدہ تھوڑا آگے چلا ہے۔ تو علامہ نے ذکر کیا ممتنع کی نفی سے مدح نہیں ہوتی۔ انہوں
نے تھوڑی مثال دی۔ مثلا ہم کہیں زید جھوٹ نہیں بولتا۔ یہ تعریف ہے کیوں کہ جھوٹ

ممکن ہے پھر نہیں بولتا۔ لہذا اللہ تعالی کی تعریف بھی تب بنے گی کہ اللہ تعالی جھوٹ بول سکے اور نہ بولے۔ اب کہیں گے کہ یہ تعریف ہے۔ میں رشتے تک تو شرح عقائد دیکھ لیا۔ میں خیالی ہم پہلے پڑھ چکے ہیں یہ خیالی ضروری ہے۔ عقائد کی کتابوں میں اس سے ضروری ہیں۔ میں خیالی تک بار نہیں پہنچا۔ علامہ خیالی نے اپنی شرح عقائد کی عبارت پر ذکر کرتا ہے اس نے کہا کہ ممتنع کی نفی سے بھی مدح ہوتی ہے کیونکہ اللہ رب العزت نے شریک کی سلب کیا ہے اپنی ذات سے بمقام مدح میں۔ شریک ممتنع بالذات ہے اللہ تعالی کی فرمان ہے۔ الحمد للہ الذی لم یتخذ ولدا ولم یکن لہ شریک فی الملک۔ تو یہ ان کے نزدیک تو مدح تب ہوگی کہ شریک پر قادر ہو تو شریک ممکن ہو۔ یہ بالکل واضح میں نہیں ہے کیونکہ مدح تب بنتی ہے۔ اسی طرح اللہ تعالی نے ولدی نفی اور محال بالذات ہے۔ صاحبہ کی نفی۔ صاحبہ محال بالذات ہے۔ اللہ تعالی نے مقام مدح میں سلب کی ہے۔ وہ پاک ذات ہے۔ بنایت ہی پاک ذات ہے۔ تو بہت دل کو صاف کرنے کی ضرورت ہے اور پاک کرنے کی ضرورت ہے۔ کھانے پینے سے دھواں پیدا ہوتا ہے۔ خاص کر جب پیٹ میں نوالہ حلال کا نہ ہو۔ کیسی دھواں دماغ کی طرف اٹھتا ہے۔ اس کا نقصان یہ ہوتا ہے کہ عقیدہ خراب ہو جاتا ہے۔ طہارت ضروری ہے۔

تبدلا

مسلم الثبوت ص ۲۱ سبق ۲

ولذلک انبتہ الحکمائ الخ: وثانیاً سے معتزلہ کی دوسری دلیل آئی کہ افعال کا حسن قبح عقلی ہے عقل ادراک حکم بھی کرتی ہے اور حکم بھی لگاتی ہے اور اگر تم کہو کہ حکم عقلی نہیں ہے بلکہ شرعی ہے کذب باری تعالی سے ممتنع نہیں ہوگا اور جھوٹے کے ہاتھ پر معجزات کا اظہار بھی ممتنع نہیں ہوگا۔ تالی باطل ہے والمقدم مثلہ تو مدعی ثابت ہو جائے گا کہ حکم شرعی نہیں ہے۔ اشاعرہ نے معتزلہ کی اس دلیل کا جواب دیا۔ کہ کذب کا نقص عقلی ہے اس میں نزاع ہی نہیں ہے یہ پہلے معنی میں داخل ہے۔ مواقف میں انہوں نے بیان کیا کہ نقص اور قبح میں ملازمہ ہے جو ناقص ہوتا ہے وہ قبیح ہوتی ہے جو قبیح ہوتی ہے وہ ناقص ہوگی۔ یہ نقص دو قسم ہے ایک نقص فی الصفات دوسرا نقص فی الافعال۔ نقص فی الصفات ہو تو یہ پہلے معنی میں داخل ہے۔ اور اگر نقص فی الافعال ہو تو یہ تیسرے معنی میں

[illegible]

داخل ہے وہ ہو کہ قبح عقلی ہے یا شرعی ہے۔ اس کا جواب بھی آ گیا کہ ایک صفت نقصان اور دوسرا فعل نقصان۔ مطلق نقصان وجوب ذاتی کے منافی ہے۔ کیونکہ فعل ہو تو اس میں نقصان، صفت ہو تو اس میں نقصان ہو۔ تو مطلقاً نقصان وجوب ذاتی کے منافی ہے۔ لہذا یہ نقص فی الصفات اور نقص فی الافعال مطلقاً ممتنع ہے کیونکہ جو وجوب ذاتی کے منافی ہیں۔ اب اس پر تائید پیش کی۔ صفات نقصان ہو یا فعل نقصان ہو مطلقاً اس کی استحالہ عقلیہ ہے۔ اس پر تائید پیش کرتے ہیں کہ حکما نے بھی یہی ثابت ہے۔ حکما وہ ہیں جو عقلاء ہیں جو شرع کو نہیں بھی مانتے۔ عقلاء ہیں وہ بھی یہی ثابت کرتے ہیں صفت نقصان ہو یا فعل نقصان ہو۔ نقصان تو دونوں میں ہے مطلق نقص سے اللہ تعالیٰ کی بری ہے جیسے انہوں نے کہا: اللہ تعالیٰ موجود ہے من کل وجوہ کوئی صفت منتظر نہیں ہے اس میں کوئی نقصان نہیں ہے۔ یہ انہوں نے ثابت کیا۔

ترجمہ: اور واسطے اسی کے ثابت کیے اس کو حکمائے۔

لکن یلزم علی الاشاعرۃ امتناع تعذیب الطائع الخ۔ اشاعرہ نے والجواب سے جواب دیا تھا تو اب ماتن کہتا ہے کہ اشاعرہ پر الزام آئے گا۔ نیکوکار کو عذاب دینا ممتنع ہے اس میں اشاعرہ پر الزام آئے گا۔ ہمارا مذہب ہے کہ اللہ تعالیٰ نیکوکاروں کو عذاب دے یہ ممتنع ہے اور معتزلہ کا مذہب بھی یہی ہے کیونکہ یہ نقص ہے[عہ] اور قبیح بھی ہے اس لیے محال ہے اشاعرہ پر الزام اس طرح آئے گا کہ اشاعرہ تعذیب طائع کو ممکن کہتے ہیں۔ اب ان پر الزام یہ ہوگا کہ جب تم کہتے ہو کذب نقص[عہ] اور پہلے معنی میں داخل ہے صفت نقصان ہے اور محال بالذات ہے۔ تعذیب طائع یہ بھی ایک فعل ہے اور نقص ہے لہذا جب یہ نقص ہے اور فعل نقصان ہے تو پہلے معنی میں داخل ہوگا۔ تو جس طرح کذب پہلے معنی میں داخل ہو کر ممتنع بالذات اور محال بالذات ہے اسی طرح امتناع تعذیب الطائع بھی تم کو ماننا پڑے گا کیونکہ یہ نقص ہے اور مستحیل علیہ تعالیٰ ہے۔ یعنی جو جواب تم نے کذب میں دیا یہ تعذیب طائع میں بھی جاری ہوتا ہے۔ کذب ممتنع ہے تو تعذیب طائع بھی ممتنع ہونا چاہیے ہمارا مذہب ہے۔ حالانکہ وہ اشاعرہ تعذیب کے قائل ہوئے ہیں۔

ترجمہ: لیکن لازم آئے گا اوپر اشاعرہ کے ممتنع ہونا تعذیب طائع کا (ان کو ماننا پڑے گا کہ طائع کی تعذیب ممتنع ہو۔ کیونکہ تعذیب ایک فعل ہے اور فعل نقصان ہے کیونکہ قبیح ہے)

عہ اللہ تعالیٰ کی ذات اور صفات میں کمال ہے اس میں کوئی نقصان نہیں ہے

عہ اس قول پر نقص اور قبح میں ملازم ہے اور نقص نقص اور قبح ذات میں وق ۱۲

جیساکہ وہ مذہب ہے ہمارا اور مذہب معتزلہ کا کیونکہ تعذیب طائع نقص ہے محال ہے اوپر اللہ تعالیٰ کے۔

مسالۃ علی التنزل۔ جتنے قبائح ہیں اللہ تعالیٰ کی قدرت ارادے کا تعلق ان سے نہیں ہوتا۔ اللہ تعالیٰ پاک ذات ہے۔ اصل میں یہ ہوتا ہے کہ ارادے اور قدرت کا قابل نہیں ہوتا نقص اس میں ہے۔ قدرت کا مقدور اور ارادے کا مراد نہیں بن سکتا۔ نقص اس میں ہے۔ وہ قابل نہیں ہوتا کہ خدا کے ارادے اور قدرت کو قبول کر سکے۔ اس میں قابلیت نہیں ہوتی۔ قبیح چیزوں کے ساتھ اللہ تعالیٰ کے ارادے کا تعلق نہیں ہوتا وہ پاک ذات ہے۔ عجز یہ ہوتا ہے ارادے کرے پھر مراد نہ آسکے۔ جو ارادہ ہی نہ فرمائے۔ اسی طرح پاک ہے جس طرح ولد سے پاک ہے صاحبہ سے پاک ہے۔ کھانے سے پاک ہے پینے سے پاک ہے۔ شریک سے پاک ہے جہل سے پاک ہے عجز سے پاک ہے۔ کذب سے پاک ہے۔ کذب جہل کو مستلزم ہے کذب وہاں آتا ہے جہاں جہل ہوتا ہے۔ یہ جہل پر جہل کی نفی کرنے میں تو کذب بھی نفی ہو جاتا ہے ~~کیونکہ اگر نفی نہ ہو تو~~ ان لوگوں نے اللہ تعالیٰ کی شان میں بات کی ہیں ان کی توحید صحیح نہیں ہے۔ اب

مسالۃ علی التنزل۔ یہ مسئلہ علی التنزل ہے وہ کہتے ہیں: جب معتزلہ کی جو دلیلیں آگئی تو اشاعرہ کہتے ہیں کہ چلو ہم مان لیتے ہیں کہ افعال کا حسن قبح عقلی ہے عقل حاکم ہے۔ لیکن ہر جگہ نہیں مانتے۔ یعنی شکر منعم کا وجوب عقلی نہیں مانتے۔ یعنی اس کا وجوب نہیں مانتے یہ علی سبیل التنزل ہے خصم دلیل کر بعد انکار۔

ترجمہ: مسئلہ کیا اشاعرہ نے اوپر تنزل کے کہ شکر منعم کا نہیں ہے واجب عقلاً خلاف ہے واسطے معتزلہ کے۔

یعنی معتزلہ نے کہا: شکر منعم کا حسن عقل ادراک کرتی ہے اور حکم بھی کرتی ہے کہ شکر منعم کا واجب ہے عقلاً۔ جو بندہ کسی پر احسان کرے عقل کہتی ہے کہ اس کا شکریہ ادا کرنا چاہیے۔ تو سب سے زیادہ منعم اور محسن جس کے سوا اور کوئی محسن نہیں ہے وہ تو اللہ تعالیٰ کی ذات ہے اور اس کے انعامات ہیں۔ عقل کہتی ہے کہ منعم کا شکریہ

کرنا واجب ہے۔ عقل کہتی ہے کہ ایمان لے آؤ اور اس کی اطاعت کرو۔

واستدل بانہ لو وجب لوجب لفائدۃ الخ۔ اب انہوں نے دعوی پر دلیل دی۔ دلیل ذرا مزور ہے۔ اشاعرہ کہتے ہیں کہ ہم کہتے ہیں شکر منعم کا عقلاً واجب نہیں ہے اب اس کی نقیض نکال کر مقدم بناتے ہیں۔ اگر عقلاً واجب ہو تو پھر کسی فائدہ کے لیے وجوب ہوگا۔ کیوں کہ اگر عقل شکر واجب کرے اور کوئی فائدہ بھی نہ ہو تو عبث ہوگا۔ عقل عبث کا حکم نہیں کرتی یہ باطل ہے۔ اگر شکر منعم کا عقلاً واجب ہو تو کوئی نہ کوئی فائدہ ضرور ہوگا۔ اب فائدے دو ہیں۔ یا تو فائدہ بندے کا ہوگا یا فائدہ اللہ تعالی کا ہوگا۔ بندے شکر کرے تو اللہ تعالی کو کوئی فائدہ ہو اور پہنچے یہ نہیں ہو سکتا۔ کیوں کہ اللہ تعالی بلند و برتر ہے وہ ذات میں کامل ہے اور صفات میں۔ وہ کسی کمال میں کسی کی طرف محتاج نہیں ہے۔ لہذا اللہ تعالی کا فائدہ نہیں ہو سکتا۔

اب بندے کا فائدہ ہوگا۔ اب بندے کا فائدہ یا دنیاوی ہوگا یا اخروی ہوگا دونوں فائدے ہو سکتے تھے۔ دنیاوی تو نہیں کہہ سکتے کیوں کہ جو شکر کرے گا۔ عبادت کرے گا، نماز، روزہ، حج، زکوۃ یہ تو بڑی مشقت ہے۔ مشقت کو تو فائدہ کوئی نہیں کہتا۔ ساری زندگی کو بیچ کو بیچ کے۔ سچ کہا ہے کہ ساری زندگی ہم کو رسوا کیا ہے۔ یہ مشقت ہے اور ضرر ہے۔ اب رہ گیا ہے کہ کوئی فائدہ ہے بھی سہی تو آخرت میں۔ آخرت اور جو آخرت کے بیچ ہے عقل کو دخل ہی نہیں ہے نہ طاقت ہی نہیں ہے کہ اس کا ادراک کر سکے۔ جب اس کا ادراک ہی نہیں کر سکتی۔ تو پھر فائدہ اخروی کیسے عقلاً ادراک کرے گا تو حاصل کرے گا اور حاصل کرنے کی کوشش کرے گا۔ شریعت آئی اس نے بتایا کہ آخرت ہے اس میں ثواب بھی ہے اور عقاب بھی ہے۔ عقل نہیں سمجھ سکتی تھی۔ اللہ تعالی نے رسول بھیجے۔ شریعت آئی۔ پھر پتا چلا عقل کو۔ پھر اس نے فائدہ حاصل کرنے کے لیے کوشش شروع کی۔

الترجمہ: اور استدلال کیا گیا ہے تو اس سے کہ اگر واجب ہو البتہ واجب ہوگا ساتھ کسی فائدہ کے۔ اور نہیں کوئی فائدہ واسطے اللہ تعالی کے واسطے بلند ہونے اس کے فائدوں سے اور نہ واسطے بندے کے بہر حال بیچ دنیا پس نہیں کیونکہ یہ تو شکر منعم کا مشقت ہے

عہ استدلال کی تقریر الخ بوجہ دلیل ذکر کی گئی [illegible] ۱۲

عہ عقل عبث کی اجازت نہیں دیتی ۱۲

عہ یہ ہو ہی نہیں سکتا کہ بندہ شکر کرے تو اس سے اللہ تعالی کو کوئی فائدہ پہنچے۔ شکر سے اس کی ذات میں یا صفات میں کوئی اضافہ نہیں ہوتا۔

عہ ان کا دعوی [illegible] ساری زندگی [illegible] ۱۲

سے حالانکہ تو یہ کھانا کر کوئی حلوا مل جائے ۱۲

لہ چھوٹے اور لطیفے جھیلنے پڑتے ہیں۔ یا راتوں کو راستے میں جان دینی پڑتی ہے۔ جانی اور مالی مشقتیں پڑتی ہیں۔ ان کو کون فائدہ کہے گا۔ یعنی فائدہ عقلی و دینی ہے دکرنے ترغیبی فائدہ تو ہے ۱۲

اور بہرحال نہیں عقل کے (آخرت کا معاملہ عقل سے باہر ہے اس کو نہیں سمجھ سکتی)۔ میں اس لیے کہ
نہیں مجال واسطے عقل کے نہیں امر آخرت کے (امر آخرت سمعی ہے عقلی نہیں ہے)
اقول بعد تسلیم ما ادعاہ المعتزلۃ الخ۔ اب اقول سے نئے جواب دیتا ہے اشارہ
کو۔ یہ مشہد تنزل پر ہے اور تنزل کا معنی یہ ہوتا ہے کہ تم نے مستدل کی بات کو مان لیا
ہے پھر جواب دے رہے ہو جب ان کی بات مان لی کہ عقل حاکم ہے شکر منعم کا
عقلاً واجب ہے۔ عقل حسن قبح کو ادراک کرتی ہے تو حسن کو واجب کرتی ہے اور قبیح
کو حرام کرتی ہے جب ہم نے ان دعوی مان لیا تو پھر ان کے دعوی میں شکر منعم بھی
آگیا کہ وہ عقلاً واجب ہے۔ تو اب کہنا کہ ہم تمہارے دعوے کو ماننے میں کیوں جزئیوں
کو مان لیا لیکن شکر منعم کا واجب ہے عقلاً یہ نہیں مانتے۔ جب ان کا دعوی
مان لیا ہے دلیلیں مان لیں۔ دعوی تو کلی ہے کہ ہر وہ چیز جس کا عقل حسن کو ادراک
کرے تو حکم کرے کہ واجب ہے اس میں شکر منعم بھی آگیا۔ اب یہ کہنا کہ ہم اس کو نہیں
مانتے۔ اس کا کوئی معنی نہیں بنتا۔ پہلا جواب آیا ہے۔ دوسرا۔ استدلال
مشغول کے ساتھ تھا۔ ہم کہتے ہیں کہ فائدہ ہے بندے کا لازم ہے کہ اخروی فائدہ
اب تم کیا کہو گے کہ عقل کو مجال ہی نہیں ہے کہ آخرت کو سمجھیں اور اس کے اندر
جو ما فیہا اس کو سمجھیں یہ تم کہو گے۔ تو بابا۔ جب تم نے یہ مان لیا کہ عقل حاکم
ہے۔ کہ عقل ہی معلوم کا حسن قبح ادراک کرتی ہے تو پھر کہتا کہ عقل آخرت کا ادراک
نہیں کرتی یہ بڑا مشکل ہے۔ مطلب یہ ہے کہ معتزلہ کہیں گے کہ عقل آخرت
کو سمجھتی ہے۔ عقل کہتی ہے کہ آخرت ہے۔ اور اس میں ثواب عقاب ہے
باقی تفصیل نہیں جانتی۔ جب تم نے ان کی بات مان لی۔ تو اب یہ کہنا کہ
آخرت کا معاملہ عقل نہیں سمجھتی۔ عقل کو مجال ہی نہیں ہے۔ یہ درست نہیں
ہے۔ جیسے ماقبل آیا تھا دلیل بھی آئی۔ کہ ایک بندہ ہے اس پر ساری زندگی ظلم ہوتے
رہے۔ تو مر گیا۔ عقل کہے گی اس مظلوم کو انصاف ملنا چاہیے اب دنیا میں تو
ملا نہیں۔ عدالتوں کے دروازے کھٹکھٹائے۔ دوسروں کے پاس گیا بیٹوں
کے پاس گیا۔ ساری زندگی ظلم سہتا رہا۔ مظلوم رہا نہیں ملا اس کو
انصاف نہ ملا۔ اب عقل سے پوچھو کیا کہے گی۔ عقل کہے گی اس مظلوم کو

یعنی جب ہم مان لیں تو اس عقل سے تفصیل بھی آ جائے گی

الصاف ملنا چاہیے ۔ دنیا میں تو یہ نہیں لہذا ایک اور دار ہے جہاں اس کو الصاف ملے اور وہ دار دار آخرت ہے ۔ باقی آگے تفصیل وہ نہیں جانتی ۔ اتنا کافی ہے

ترجمہ: کہتا ہوں میں : بعد تسلیم اس کے جو دعوی کیا اس کا معتزلہ نے جیسا کہ وہ منفی ہے تنزل کا ۔ قبول کرنا یاں طور کے نہیں محال واسطے عقل کے یہ بڑا مشکل ہے

علی انہ لو تم ہذا الخ: اب کہتا ہے ۔ اگر تمہارے استدلال کو مانیں یعنی تمہارا استدلال بہ جمیع مقدماتہ درست نہیں ہے ۔ اگر مانیں تو یہ لازم آئے گا ۔ کہ کوئی شی عقلاً واجب نہیں ہے ۔ تم نے حرف کیا ۔ شکر منعم عقلاً واجب نہیں ہے لیکن لازم آئے گا کہ کوئی شی بھی عقلاً واجب نہیں ہے ۔ حالانکہ بعض چیزوں کا تم خود اقرار کرتے ہو کہ عقل مستقل ہے ۔ اگر تمہاری دلیل کو مانیں تو وہ کہتی ہے کہ کوئی شی واجب نہ ہو ۔

ترجمہ: علاوہ اس کے کہ بے شک اگر تام ہو یہ استدلال البتہ مستلزم ہوگا استدلال عدم وجوب کو مطلقاً اور جیزمی بات یہ ہے کہ بے شک کلام نہیں خاص کے بعد تسلیم مطلق کے ہے ۔

مع ان المشقۃ لا ینفی الخ: اب جواب کہ ہم نے شق یہ لیتے ہیں کہ فائدہ بندے کا ہے اور ہے بھی دنیا وی ۔ اب تم نے کہا کیا تھا یہ مشقت ہے ۔ انہوں نے کہا بھیجڑا مشقت ہو تو مشقت سے فائدہ کی نفی تو نہیں ہوتی ۔ کیونکہ اسی سے کہا گیا الصلا یا علی متن البلایا ۔ جو عطائیں ہوتی ہیں وہ مصیبتوں کی پیٹھ پر ہوتی ہے ۔ تو وقت مشقت فائدہ کی نفی نہیں کرتا ۔ جیسے مزدور مزدوری کرتا ہے گرمی کا موسم ہوتا ہے ۔ پسینہ پسینہ ہوا ہے ۔ اتنی مشقت جو جھیل رہا ہے خوشی سے نہیں جھیل رہا ۔ خوشی سے جھیل رہا ہے کیوں جھیل رہا ہے ؟ : اس کو پتا ہے کہ جب میں کام سے فارغ ہو جاؤں گا ۔ تو مجھے پانچ سو روپیہ ملے گا تو لہاں مشقت بھی ہے نفع بھی ہے ۔ تو مشقت نفع کے منافی نہیں ہے اور بہترین ہے کہ عطائیں مصیبتوں کی پیٹھ پر ہوتی ہیں ۔ مصیبتیں جھیلنی پڑتی ہیں تب عطائیں ، فائدے حاصل ہوتے ہیں ۔ اور بہتر بات یہ

عہ یعنی چاہیے

عہ جیسے شاحق جبل والا مسئلہ ۔ الایمان والعبد اللعوم ۔ تم ان کا عقل سے ماننے ہو ۱۲ ۔

بہ یعنی جب مطلق مان لیا تو پھر خاص میں کلام یہ درست نہیں ہے مشکل ہے یعنی جب مطلق تسلیم کیا تو خاص کا انکار یہ درست نہیں ہے ۱۲

جب مشقت کچھ جھیلے گا۔ عبادت کرے گا شکر منعم۔ تو ولی بن جائے گا۔ دنیا کے
اندر ولایت اس کو مل جائے گی۔
ترجمہ اور باوجود اس کے کہ بے شک مشقت سے نہیں نفی کرتی فائدے کی کیوں
کہ عطائیں اوپر بہت مشقتوں کے ہوتی ہیں۔ فرمایا اللہ تعالیٰ نے والذین جاہدوا الآیۃ۔

مسلم الثبوت ص ۲۲ سبق ۶

قالوا انہ یستلزم الامن من احتمال العقاب بترکہ الخ۔ اشاعرہ کے جواب میں معتزلہ
کی عقلی دلیل آ رہی اب اور دلیل۔ اشاعرہ نے کہا منعم کا شکر عقلاً واجب نہیں ہے تو معتزلہ
کہتے ہیں کہ ہم کہتے ہیں اگر شکر منعم کا عقلاً واجب نہ ہو تو احتمال تو ہے کہ شکر منعم کا ترک
کیا تو احتمال عقاب کا ہے۔ یہ دلیل جو معتزلہ نے چلائی ہے اشاعرہ پر۔ احتمال
دونوں میں۔ ایک احتمال یہ ہے کہ اگر شکر نہ کیا منعم کا تو عقاب ہوگا۔ چلو یہ بھی احتمال
ہو۔ ابھی شریعت نہیں آئی جو عقل سے بات کر رہے ہیں یعنی عقل حکم کرتی ہے۔ انہوں نے کہا
شکر منعم کا عقلاً واجب نہیں ہے تو معتزلہ ان پر دلیل قائم کر رہے ہیں۔ اور اصل
میں یہ دلیل حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی کلام سے ماخوذ ہے۔ آپ کا ایک دہریے
کے ساتھ مناظرہ ہوا۔ تو پھر آپ نے ان پر یہ دلیل چلائی تھی۔ تم مانو گے کہ
احتمال دونوں ہیں۔ ایمان نہ لائے تو عقاب ہوگا کیونکہ یہ یقین کہ عقاب نہ ہونے کا یقین
نہیں کیا یہ کہہ سکتے ہیں۔ یہ نہیں کہہ سکتے۔ ہم کہیں گے تم مانو گے کہ احتمال دونوں
ہیں کہ شکر ترک ترک۔ الحاصل ایمان نہ لایا اور منعم کا شکریہ ترک کیا۔ تو عقاب
کا احتمال ہے یہ کہ عقاب سے امن ہو کہ بالکل عقاب ہوگا ہی نہیں۔ یہ کوئی
نہیں کہہ سکتا۔ نہ دہریے کہہ سکتے ہیں نہ منکرین۔ تو جب احتمال ہے عقاب
کا۔ انہوں نے کہا کہ اگر شکر منعم کا نہ کیا جائے تو احتمال عقاب کا ہے یعنی جیسے راستے
دو ہوں۔ ایک آدمی کہتا ہے کہ اس راستے پر جاؤ امن ہے۔ اس راستے پر نہ جاؤ
خطرہ ہے تو وقت عقل کیا کہے گی۔ وہ عقل کہے گی کہ امن والے راستے کو اختیار
کرو۔ ایک آدمی کی بات ہے۔ عقل اس کو کہے گی اس راستے کو اختیار کر اس میں
امن ہے ایسے راستے کو اختیار نہ کر جس میں خطرہ ہے۔ تو اس وقت
اگر ایمان نہیں لائیں گے شکر منعم کا نہیں کریں گے۔ تو عقاب کا احتمال ہے

[illegible]

اور اگر کریں گے تو پھر عقاب کے احتمال سے امن ہے۔ شکر منعم کا مستلزم ہوا امن کو

احتمال عقاب سے۔ تو آپ نے فرمایا تم کو ماننا پڑے گا اگر ایمان نہ لائے تو عقاب

ہوگا۔ یعنی احتمال عقاب کا۔ وہ مان گئے کہ احتمال ہے۔ پھر کہیں گے ہم تو ایمان لائے ہیں

نمازیں بھی پڑھتے ہیں اطاعت بھی کرتے ہیں۔ عقاب سے بچ جائیں گے۔ تم نے یہ نہیں

کیا تو تم عقاب میں چلے جاؤ گے۔ لہذا تم مانو تاکہ تم احتمال عقاب سے تو بچ جاؤ۔

اگر آگے جنت ہوئی تو جنت میں داخل ہو جاؤ گے کیا نقصان ہے تمہارا؟ اور انکار

کرنے سے دوزخ میں چلے جاؤ گے کتنا نقصان ہوگا۔ تو عقل کہتی ہے احتمال بھی ہو

جلب منفعت سے دفع مضار اولیٰ ہوتا ہے۔ احتمال بھی عقاب کا ہو پھر بھی عقل کہے

گی اس کو ترک کرو۔ اس میں کم از کم عقاب کا احتمال ہے۔ مقابلے میں عقل کہے گی

اطاعت کرو۔ شکر بجا لاؤ اور شکر واجب ہے۔ تو خاص دلیل چلا دی۔ معتزلہ نے

کہا: شکر منعم کا عقلاً واجب ہے۔ کیونکہ شکر احتمال عقاب سے بچاتا ہے اور

جو عقاب سے بچائے تو وہ واجب ہے لہذا شکر منعم واجب ہے۔

یہ ساری شریعت پاک ہے۔ انہوں نے کہا: کہ اگر شکر نہ کرو تو احتمال عقاب کا ہے

نے شکر کرو تو احتمال ثواب کا ہے تو عقل کہے گی لہذا ترک شکر میں احتمال عقاب

کا ہے۔ لہذا شکر کرنا واجب ہے۔ جیسا تمہیں کسی نے کہا یہ راستہ لے گا

تو امن کا ہے یہ راستہ لے گا اس راستے میں خطرہ ہے۔ تو تم کونسا

راستے کو اختیار کرے گا۔ جس میں امن ہو۔ عقل تم کو کہے گی اس راستے پر

نہ جا۔ احتمال تو ہے نا۔ کیونکہ جو لوگ بندہ کہہ رہا ہے۔ اگر عقل ہوگی تو وہ اس راستے

کو ترک کرے گا دوسرے راستے کو اختیار کرنا واجب سمجھے گا۔

ترجمہ: کہا معتزلہ نے بے شک وہ شکر منعم مستلزم ہے امن کو احتمال عقاب سے

ساتھ ترک کرنے شکر کے۔ اور یہ وہ شی جس کے ترک کرنے سے عقاب کا احتمال آئے پس وہ

واجب ہے۔

لہذا منعم کا شکر عقلاً واجب ہے

عدم عقلاً کی بات
۱۲۷

وعورض اولاً بانہ تصرف فی ملک الغیر الخ: اشاعرہ نے معارضہ کیا۔ کئی جواب دیے۔ پہلا جواب یہ ہے کہ تم کہتے ہو کہ شکر منعم عقلاً واجب ہے۔ شکر کا معنی ہے صرف العبد جمیع ما انعم اللّٰہ علیہ الی ما خُلِقَ لاجلہ۔ بندے کا ہر وہ نعمت جو اللہ تعالیٰ نے دی ہے جس کے لیے دی ہیں اسی میں صرف کرے۔ جس کے لیے نعمتیں دی ہیں۔ جتنی نعمتیں بھی اللہ تعالیٰ نے دی ہیں۔ شکر ان نعمتوں کا صرف ہے انہی اپنی جگہوں پر صرف کرے جس کے لیے اللہ تعالیٰ نے ان نعمتوں کو پیدا کیا۔ اب شریعت تو آئی نہیں۔ جتنی نعمتیں بھی بندے کے پاس آئیں یہ اللہ تعالیٰ کی ملک ہیں۔ اب وہ شکر کرے گا تو نعمتوں کو صرف کرے گا۔ تو ملک غیر کی ہے۔ تو ملک غیر میں تصرف لازم آتا ہے اور غیر کے اذن کے بغیر۔ یہ شریعت سے پہلے کی بات ہے۔ ملک غیر میں تصرف اذن کے بغیر ہو یہ حرام ہوتا ہے۔ انہوں نے کہا: تم نے شکر واجب قرار دیا۔ یہ معارضہ ہے تمہارے مدعی کی نقیض ثابت ہوتی ہے۔

ترجمہ: اور معارضہ کیا گیا دلیل معتزلہ کی پہلی بار یہ بن طور کے شکر تصرف ہے بیچ ملک غیر کے بغیر اذن اس کے۔

ویجاب بل بالاذن العقلی۔ اس کے کئی جواب ہیں۔ یعنی دو جواب۔ پہلا جواب تو یہ ہے۔ پہلے تو ہم یہ تسلیم ہی نہیں کرتے کہ ملک غیر میں تصرف بغیر اذن کے ہے۔ یہاں تصرف ہے ملک غیر میں لیکن بغیر اذن ہم تسلیم نہیں کرتے۔ بلکہ ہم کہتے ہیں کہ اذن ہے۔ کیونکہ عقلی اذن ہے۔ اللہ تعالیٰ نے عقل جو دیا ہے بندہ سمجھے گا یہ نعمتیں اللہ تعالیٰ نے دی ہیں۔ ان کو جس کے لیے اللہ تعالیٰ نے پیدا کیا ہے ان ہی پر صرف کرنا چاہیے۔ عقل بھی بمنزلہ باطنی رسول کے ہے۔ تو اذن عقلی کافی ہے۔

علی ان مثل الاستظلال الخ: یہاں سے دوسرا جواب دیتے ہیں۔ وہ یہ ہے کہ ہم کہتے ہیں تصرف بھی ملک غیر میں ہے اور بغیر اذن کے ہے لیکن یہ تصرف ملک غیر میں بغیر اذن کے حرام نہیں ہوتا۔ یہ اس وقت ہوتا ہے کہ مالک ملک غیر کا راضی نہ ہو۔ اگر وہ راضی ہو تو پھر بغیر اذن کے بھی تصرف جائز ہوتا ہے مثلاً۔ ہم کسی کی دیوار تلے سایہ لیتے ہو اور وہاں کوئی ضرر بھی نہ ہو۔

یعنی ملک غیر میں تصرف بلا اذن ہر جگہ یہ تصرف بلا اذن جو ناجائز نہیں ہوتے بلکہ اس وقت ہوتا ہے کہ تصرف ملک غیر میں بغیر اجازت کے ہو اور تصرف میں غیر کا نقصان ہو اور وہ غیر راضی نہ ہو۔ اگر نقصان نہیں ہے تو راضی ہے پھر تصرف بغیر اذن کے ملک غیر میں جائز ہوتا ہے۔ جیسے کسی کی دیوار کا سایہ لینا جب اسے کوئی ضرر نہ ہو۔ تو بغیر اذن کے تصرف جائز ہے۔ کسی کی چراغ سے دیا جلانا۔ یہ تصرف ملک غیر میں ہے لیکن بغیر اذن کے ہوتا ہے لیکن ضرر نہیں ہے اس تصرف سے مالک راضی بھی ہے۔ تو اللہ تعالیٰ کی نعمتوں کو صرف کرنا جن کے لیے پیدا کیا ہے انہی جگہوں پر صرف کرنا۔ اللہ تعالیٰ راضی ہے۔ چنانچہ جب شریعت کا حکم آگیا تو تم بھی مانتے ہو۔

ترجمہ اور جواب دیا جاتا ہے بلکہ ساتھ اذن عقلی کے علاوہ اس کے کہ بے شک وہ تصرف بغیر اذن کے مثل سایہ حاصل کرنے کے ہے اور چراغ جلانے کے ہے۔

وثانیا بانہ یشبہ الاستھزاء۔ اب دوسرا اعتراض کر رہا ہے۔ بندے پر اللہ تعالیٰ نے جو نعمتیں کی ہیں۔ جتنی بھی نعمتیں ہوں۔ خدائی عطا کے مقابلے میں بہت تھوڑی ہوتی ہیں۔ اس کی عطائیں تو بے انت اور بے پایاں ہیں۔ بندے کو جتنی بھی نعمتیں ہوں تو بندہ پھر شکر کرے گا تو یہ استھزا بنتا ہے۔ جیسے اڈے پر کوئی گیا تو اڈے والوں نے اس کو روٹی کا ایک ٹکڑا دیا۔ فقیر بننے۔ وہ جب آیا تو تعریف کرے۔ بہت سخی تھے۔ ان کی بہت عطائیں ہیں۔ لوگ کہیں گے کیسے؟ وہ کہے گا کہ یہ ایک ٹکڑا روٹی کا دیا ہے۔ یہ تو استھزا بن جائے گا

استاذ صاحب فرماتے ہیں کہ منڈی والی میں ایک درس ہے پھر طالب علم جنبیل بغل میں ڈال کر آٹا مانگنے جاتے تھے ایک جگہ پر گھر گئے۔ ایک بوڑھی آگئی۔ اس نے آٹے کی ایک چھوٹی پھر کے اس طرح سے آئی استاذ صاحب نے اشارہ کر کے فرمایا۔ طالب جنبیل کر۔ طالب بہت سمجھدار تھا اس نے ناک اوپر کر کے بیٹھ گیا۔ طالب اس نے کہا دادی میری آنکھ میں ڈال دے۔ میں آنکھ کھولتا ہوں۔ یہ اڈے والوں کی دادی تھی میرا خیال ہے۔ بندہ تعریف کرے۔ مجھے اللہ تعالیٰ نے یہ عمل فرمایا یہ عطا فرمایا

عمدہ مطالعہ ضرور ہونا چاہیے دیکھو کہ رسالہ میں اپنا دلیل جس سے سمجھا رہے مدعی کا نقص ثابت ہو ۔ ۱۲ ۔

تو یہ تعریف اس کی نعمتوں کے مقابلے میں روٹی کے ٹکڑے کے برابر نہیں ہے یا سمندر کے
قطرہ. وہ ایسے کہ مجھے اللہ تعالٰی نے قطرہ یا ٹکڑا دیا ہے۔ یہ تو استہزاء بنے گا.
لہذا عقلاً شکر واجب نہیں ہے کیونکہ استہزاء کے مشابہ ہے
گاڈیاں دی مبوک تا۔ ایک گاڈی خان تھا. اس کا بھی ایک قصہ ہے. گھوڑے پر آ رہا تھا
گاڈی وڈے ہیں۔ بڑی بڑی تہبند میں اور بڑے بڑے ٹکلے. آگے نوکر آ رہا تھا
وہ خان کو لگاں لگا رہا تھا چنے والیاں. ایک ٹکلک گر گئی. اس نے گھوڑے
کو روکا. اس نے کہا فلانے. اس نے دیکھا خان تو رکا ہوا ہے. اس نے کہا ادھر آؤ
جب قریب آ گیا اس نے کہا جی صاحب. یہ نیچے دیکھو۔ ایک ٹکلک ادھر گر ہوئی
ہے اس کو اٹھاؤ۔ اس نے اٹھا دی. اب ہاتھ کی ہتھیلی کرو. اس نے کی. اس
ہتھیلی پر رکھ کر کہتا ہے اب کھا لو. پھر اس کو کہتا ہے ہمارے ساتھ رہو گے
تو اسی طرح مزے کرو گے۔ سخاوت تو کی نا. ان گاڈیوں سے پوچھنا وہ تمہارا ٹکلہ
کونسا ہے؟

ترجمہ اور معارضہ کیا گیا دلیل معتزلہ کی دوسری بار. بایں طور کہ وہ شکر بلا شبہ مشابہ ہے استہزاء کے
وھو ضعیف الخ. اب اس کا دو وجہ سے رد کرتا ہے. تو یہ کہتا ہے کہ یہ معارضہ
ضعیف ہے اور کمزور ہے کیونکہ اللہ تعالٰی کے نزدیک معتبر اخلاص ہے بندہ صرف
کرے تھوڑا یا بہت. اللہ تعالٰی تھوڑے بہت کو یہاں دی صورتوں کو نہیں دیکھتا بلکہ
نیات کو دیکھتا ہے. اللہ تعالٰی تمہاری صورتوں کو نہیں دیکھتا تمہاری نیتوں کو دیکھتا ہے
تو اعتبار اخلاص کا ہے. لہذا یہ معارضہ کہ یہ استہزاء کے مشابہ ہو جائے گا یہ
درست نہیں ہے۔ دوسرا اشارہ کو جواب یہ ہے کہ تم بھی کہتے ہو۔ تو پھر تم کیوں
کہتے ہو کہ جب شرع وارد ہوگی پھر تو شکر واجب ہے. شکر واجب تو بھی ہے اور
تمہارے نزدیک استہزاء کے مشابہ بھی ہے۔ یہ الزامی جواب ہے

ترجمہ: اور یہ ضعیف ہے کیونکہ معتبر نزدیک اللہ تعالٰی کے اخلاص ہے اور
بھی ایسے کہا جائے کہ بے شک وارد ہوا ساتھ وجوب اس کے جو مشابہ ہے استہزاء کے.
پس تو اس میں تدبر کر۔

ایسی چیز جو شرع واجب ... استہزاء ... ہو ... نہیں ہے

مسلم الثبوت ص۲۲ سبق ۲

مسئلة لا خلاف في ان الحكم ای: اب اتفاقی مسئلہ بیان کرتا ہے اس میں اشاعرہ معتزلہ اور
ماتریدیہ کا اس میں اتفاق ہے. بعض احکام جو ہیں مخصوصہ بعثت سے معلوم نہ ہوں یعنی بعض مسائل
مخصوصہ بعض احکام بعثت سے پہلے معلوم نہیں ہو نہ ہو تو یہ جائز ہے. یہاں جی ۔ ۔ ۔ اتفاقی مسئلہ
یعنی بعض حکم خاص مخصوصہ بعثت سے پہلے معلوم نہ ہو یہ جائز ہے یعنی جو اشاعرہ ہیں ان
وہ سارے ملکے کے قائل ہیں کہ کوئی ایک حکم بھی بعثت سے پہلے ہمیں معلوم نہیں ہے کیونکہ حاکم شرع ہے
تو شرع بعثت سے آتی ہے پہلے نہیں ہوتی ہے اور جو معتزلہ ہیں وہ شرع سے پہلے بھی تکلیف
کے قائل ہیں عقل سے عقل کو حاکم مانتے ہیں عقل حسن قبیح کا ادراک کرتا ہے تو بندہ مکلف ہوتا ہے
لیکن بعض میں وہ بھی کہیں گے. پھر معتزلہ نے اشاعرہ جو ہیں کہ اس میں اختلاف ہے کہ حکم ہر فعل میں
قدیم ہے یا حادث ہے تو اشاعرہ کا مذہب یہ ہے ہمارا ماتریدیہ کا کہ حکم ہر فعل میں حکم قدیم ہے
اور معتزلہ حدوث کے قائل ہوتے ہیں بہر حال یعنی اگرچہ ہر فعل میں حکم قدیم ہو لیکن بعض حکم
مخصوصہ بعثت سے پہلے معلوم نہ ہو تو یہ جائز ہے اتفاقی مسئلہ ہے اور ہر فعل کا حکم قدیم ہے
تو اسکی دلیل ذکر نہیں فرمائی معنی ہر فعل میں حکم قدیم ہے حکم کے کئی معنی ہیں اصول فقہ میں
تو ایک حکم کا معنی ہے خطاب اللہ تعالیٰ المتعلق بافعال المکلفین اقتضاءاً او تخییراً
کیونکہ حکم خطاب اللہ ہے خطاب اللہ یہ اللہ تعالیٰ کا کلام ہے خطاب کلام ہے کلام نفسی تو اللہ کی صفات
ہے اسکی ذات کے ساتھ قائم ہے تو وہ قدیم ہے تو حکم بھی اس حکم کا خطاب خطاب کا تعلق بھی ہے
تعلق یعنی ہمیں معلوم نہیں ہے ہمیں ظہور سے آتا ہے تو حکم ہر فعل میں اگرچہ قدیم بھی ہو لیکن
پھر بھی حکم قدیم تو ہے لیکن بعثت سے پہلے علم نہ ہو یہ جائز ہے. اشاعرہ کے نزدیک بعثت سے
پہلے کیونکہ حکم شرع سے آئے گا بعثت سے پہلے شرع ہے نہیں نہ عقل کسی شئے کے حسن کا
ادراک کر سکتی ہے فعل کا نہ قبیح کا نہ کسی کو محض واجب یا حرام قرار دے سکتی ہے

ترجمہ مسئلہ: نہیں خلاف بیچ اس بات کے بے شک حکم اگرچہ ہے بیچ ہر فعل کے قدیم
تو حکم کا معنی ہر فعل میں قدیم ہے ہاں تو وہ خطاب اللہ تعالیٰ ہے. تو خطاب اللہ تعالیٰ خطاب
کلام تو جھٹ ہاں وہ کلام نفسی ہے اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہے اسکی صفت ہے قدیم ہے
پھر منسر بعث پاس جب آئی تو کلام نازل ہوئی تو یہ جو نزول کلمات ہیں یہ کلام لفظی ہے
یہ اللہ تعالیٰ نے تو کلام نفسی اللہ کی صفت ہے اور کلام لفظی جو ہے یہ دال ہے اور یہ کلام لفظی

یہ جو نازل ہوئی کلمات جو پڑھتے ہیں ہمارے ساتھ جو قائم ہیں حادث ہے ہمارے ساتھ جو قائم ہے تاں یہ حادث ہے ہم بھی حادث ہیں۔ اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ جو قائم ہے وہ کلام نفسی ہے وہ اللہ تعالیٰ کی صفت ہے اور یہ کلام لفظی اس کلام کے دال ہے۔ اور کلام نفسی خدا کا کلام ہے وہ صفت ہے اللہ تعالیٰ محل حوادث نہیں ہے اگر کوئی کلام خدا کا سننے تاں قرآن مجید الحمد سے لے کر والناس تک۔ یکدم سننے گا ہر جانب سے سنے گا۔ ہمارا جو آلہ قراءت ہے زبان یہ کمزور ہے عاجز ہے ہم پڑھتے ہیں آل آل پڑھیں گے تو حمد نہیں آیا الحمد حمد جو پڑھیں گے آل تو فناء ہو گیا اسی طرح ترتیب آئے گی۔ اللہ کی ذات پاک ہے ہر عیب و عجز سے۔ تو ہر فعل میں جو حکم ہے قدیم ہے۔ مثلاً اللہ تعالیٰ کو علم ہے کہ زید پیدا ہوگا ازلی علم ہے پھر وہ پیدا ہو گیا پھر وہ فوت ہو گیا یہ کلام کے تعلقات ہیں۔ تو کلام قدیم ہے یہ تعلقات حادث ہیں تعلق آئے گا تاں ازل میں تعلق ہے زید سیولد اگر پیدا ہوا تو پھر تعلق آیا قد ولد جب فوت ہو گیا تو پھر تعلق آیا قد مات یہ تعلقات ہیں تو کلام کے یہ تعلقات حادث ہیں تعلقات کے حدوث سے کلام کا حدوث لازم نہیں آتا جیسے تمہارا تعلق میرے ساتھ ہوا ہے تاں تعلق حادث ہے تاں میں تو پہلے ہوں یہ نہیں کہ میں قدیم ہوں معنی ہے کہ تمہارے تعلق سے پہلے تمہارا تعلق ہوا تعلقات کے حدوث سے میں تو حادث نہیں ہوا تاں بس میں اسی وقت وجود میں آ گیا تاں اللہ تعالیٰ کی کلام کے تعلقات ہیں یہ کلام نازل ہوئی پھر خطاب آئے تعلقات۔ ترجمہ اور نہ نہیں خلاف بیچ اس بات کے کہ بے شک حکم اگرچہ ہے بیچ ہر فعل کے قدیم۔ لیکن وہ حکم معلوم عقل تاں نہیں ہو سکتی لیکن جائز ہے کہ نہ جانا جائے حکم یہ ناجائز ہے پہلے بعثت کے بعض اس حکم سے مخصوصہ بعثت سے پہلے مخصوصہ حکم یہ معلوم نہ ہو جائز ہے۔ یہ تو آ گیا اتفاق۔

اما عند المعتزلۃ فلانہ: اب اخراج ہے آپ کا اتفاقی مسئلہ میں وہ علیحدہ علیحدہ ہے۔ معتزلہ ان کا استخراج یہ ہے کہ حکم اگرچہ ذاتی ہے ذاتی ہے کا معنی یہ ہے کہ شرع پر موقوف نہیں ہے عقل فعل کے حکم کو جانتی ہے عقل واجب کرتی ہے کہ یہ فعل واجب ہے تو بعثت سے پہلے بھی تکلیف مکلف ہے بندہ لیکن اگرچہ حکم ذاتی ہے عقلی لیکن بات یہ ہے کہ یہ ہو سکتا ہے کہ جو محلت ہے حسن قبیح کی وہ عقل ادراک نہ کر سکے یہ ہو سکتا ہے۔ تو عقل حکم کو معلوم تب کرے گی کہ یہی یہ واجب ہے یہ حرام ہے ادراک کرتی ہے یہی یہ فعل حسین ہے لہٰذا واجب ہے

یہ قبیح ہے لہٰذا حرام ہے لیکن جتنے تک حسن قبیح کی علت معلوم نہ کر لے تو حکم نہیں آ سکتا. ہو سکتا ہے کہ ادراک
حسن و قبیح کا تو کر لیا لیکن علت علت حسن کی ادراک نہیں کی جتنے تک علت کا ادراک نہ آئے وہ حکم نہیں آ سکتا
عقل کے نزدیک. ہاں جی... تو اتفاق ہو گیا کہ حاصل حکم بعثت سے پہلے معلوم نہ ہو جائز ہے. اب اخراج ہر
ایک کا علیحدہ علیحدہ ہے معتزلہ کے نزدیک فعل حاکم ہے تو فعل کا حسن قبیح کا ادراک کر لی ہے تو حکم بھی لگا لی
ہے حاکم ہے تو پھر وہ کیسے کہتے ہیں کہ معلوم نہیں ہے یعنی اسلئے کہ اگرچہ حکم ذاتی ہے یعنی شرع
پر موقوف نہیں ہے لیکن اس حکم کو جاننا فعل کا حکم جاننا یہ تب ہے کہ اس فعل کے حسن یا اس
فعل کے قبیح کی علت کو جانے اور یہ جائز ہے کہ علت عقل ادراک نہ کر سکے وہ کہتے ہیں جتنے تک
علت حسن قبیح کی نہیں جانیں گے تو جتنے تک حکم نہیں لگ سکتا تو علت پوشیدہ رہ جائے تو عقل
اسکا ادراک نہ کر سکے یہ ہو سکتا ہے تو بعض ایسے احکام بھی ہیں جوان کی علت حسن و قبیح کی
علت عقل ادراک نہیں کر سکتی جب ادراک نہیں کر سکتی تو پھر حکم بھی معلوم نہیں کر سکتی. ترجمہ
بہر حال نزدیک معتزلہ کے پس واسطے اسکے کہ اگرچہ ہے حکم ذاتی لیکن بعض حکم وہ ہیں نہیں
ادراک کئے جاتے ساتھ عقل کے نہیں ادراک کیا جاتا ساتھ عقل کے علت حسن کی اور قبیح کی بیچ
اس حکم کے. جب علت نہیں معلوم تو پھر حکم نہیں آ سکتا.

و اما عند غیرهم: معتزلہ کا مذہب آ گیا یعنی ان کا طریقہ اخراج آ گیا اب تخریج اشاعرہ
کے نزدیک. عند غیرهم اشاعرہ ہوں ماتریدیہ حنفیہ ہوں. وہ فرماتے ہیں یعنی موجب تو ہے
حکم کی کلام نفسی قدیم ہو جب کون ہے اللہ تعالیٰ کا خطاب لیکن اس کا ظہور ہوتا ہے تعلق
سے حکم نازل ہوتا ہے تو تعلق ہوتا ہے. اقیموا الصلوۃ یہ تو وحی ہوئی تو تعلق ظاہر ہوا
پر تعلق حادث ہے بعثت سے حدوث سے حادث ہوا بعثت ہوئی اللہ کے نبی آئے رسول
وحی اتری تو تعلق کلام قدیم خطاب تو قدیم ہے تعلق ظاہر ہوا بعثت سے پہلے
تعلق ظاہر نہیں تھا بعثت کے بعد تعلق ظاہر ہوا. اب فرماتے ہیں پہلے یہ واضح ہے
تو یہ تعلق تو حادث ہے بعثت سے پہلے تعلق نہیں ہے تو بعثت سے پہلے حکم بھی مخصوصہ
نہیں ہے تو کوئی حکم متشخص ہو نہیں ہے. ہاں جی... اب غیر معتزلہ وہ کہتے ہیں کیونکہ
حاکم شریعت ہے اور شریعت بعثت سے پہلے نہیں آئی اگرچہ خطاب قدیم ہے کلام نفسی
لیکن اس خطاب کا تعلق. وہ بعثت کے بعد ہے تعلق حادث ہے بعثت کے بعد سے
بعثت سے پہلے تو تعلق نہیں ہے یعنی اسکا ظہور نہیں ہے تو پھر حکم مخصوصہ

معلوم نہیں ہے وہ تو عنبر سے حکم کو کہتے ہیں ناں سالبہ جزئیہ جو ہوتا ہے ناں سالبہ کلیہ کا بعض ہوتا ہے
اشاعرہ سالبہ کلیہ کے قائل ہیں یہ سالبہ جزئیہ کے. تو سالبہ جزئیہ بھی سالبہ کلیہ میں ہے تو سالبہ
جزئیہ میں متفق ہو گئے معتزلہ بھی دوسرے اشاعرہ بھی. ترجمہ اور بہر حال نزدیک غیر ان کے
کیونکہ موجب اگرچہ ہو کلام نفسی قدیم لیکن گا ہے ہوتا ہے ظہور اسکا ساتھ تعلق کے اور وہ
حادث ہے. تعلق حادث ہے. تعلق ہمارے ساتھ ہوتا ہے ناں جب تعلق حادث ہے تو حکم بھی
حادث ہیں. ساتھ حدوث بعثت کے پس نہیں حکم متشخص پہلے اسکے. خلا حرج عندنا
ثواب تفریع بٹھایا ہے. یعنی ہمارے نزدیک تکلیف نہیں ہے بعثت سے پہلے. معتزلہ کے نزدیک تو
خاص فعل میں ناں یا خاص ترک میں. وہ ہوگی وہ جس میں تکلیف نہیں ہوگی وہ کونسے جیسے حسن قبیح کی علت عقل
کو معلوم نہیں ہے ناں وہ ایسا حکم ہوگا جو معلوم متشخص نہیں ہے تو پھر اسکے ساتھ تکلیف بھی نہیں ہے
دو ہیں دوسرے اشاعرہ ان کے نزدیک بعثت سے پہلے تکلیف ہی نہیں ہے لہٰذا کوئی کیا کر رہا تھا
کوئی کیا کر رہا مثالیں ہیں بیوی بچے آزاد مخلوق: وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتّٰى نَبْعَثَ رَسُولًا
لہٰذا جو پہاڑوں کے اوپر رہتے ہیں جنگلی لوگ جن تک دعوت نہیں پہنچی ان تک دعوت
نہیں پہنچی تو پھر اشاعرہ کہیں گے مکلف نہیں ہیں بعثت سے پہلے تو معتزلہ کہیں گے
بعد میں مکلف ہوں گے کہ عقل جس میں حسن قبیح کا ادراک کر لیتی ہے لیکن علت نہیں ادراک
کرتی تو وہاں حکم نہیں لگا سکتی وہ مجبور ہے تو پھر وہ مکلف نہیں ہیں معذور ہیں ان کو
پتا ہی نہیں ہے کہ کیا کرنا ہے کیا نہیں کرنا. ترجمہ پس نہیں حرج نزدیک ہمارے.
یعنی اشاعرہ کے نزدیک. وَ اَمَّا الخلاف المنقول: اب پہلے تو ذکر کیا اتفاقی مسئلہ
لاخلاف. اب اختلافی مسئلہ بیان کرتے ہیں وہ یہ ہے کہ ~~اشیاء افعال میں~~. اہل سنت
کے درمیان یہ خلاف منقول ہوا ہے علماء نے اس مسئلہ کو ذکر کیا ہے افعال کے احکام میں
اصل اباحت ہے یا حرمت ہے یا تفصیل ہے. بعض نے کہا اصل افعال میں اباحت ہے
یہ اکثر حنفیہ اور شافعیہ کا مختار ہے اصل اباحت ہے. اور اکثر حنفیہ اور شافعیہ کے
علاوہ اہل سنت سے انہوں نے کہا اصل افعال میں حرمت ہے اور تیسرا مذہب ہے
صدر الاسلام کا اس نے کہا کھانے پینے کی اشیاء ہیں ان میں اصل اباحت ہے کھانے
پینے کی چیزیں ہیں ناں آخر گذران ہے بھوک جو بندہ ہو سی موت کھا سکتا ناں. تے جو انفس
کے مسائل ہیں. نفوس کے متعلق قصاص ہو گیا قاتل کا ان میں اصل حرمت ہے.

اصل افعال میں اباحت

ہاں جی ۔۔۔ اب اختلاف والا مسئلہ بیان کرتا ہے جو اہل سنت کے درمیان میں ہے۔ بعض کے
نزدیک اباحت اصل ہے جتنے دلیل حرمت کی نہیں آئے گی تب اصل اشیاء میں اباحت ہے یہ
اکثر حنفیہ اور شافعیہ کا مذہب ہے۔ اور بعض ان کے علاوہ جو ہیں ان کے نزدیک اصل
افعال میں حظر ہے حرمت ہے افعال ممنوع ہیں جتنے تک کہ کوئی اجازت نہ آئے تو تب
تک حرام نہیں جائیں گے اور تیسرا مذہب ہے صدر الاسلام کا انہوں نے تفصیل کی
ہے انہوں نے کہا اگر افعال ہیں اموال کے قبیلے سے ہیں تو اصل اباحت ہے اور اگر ہیں نفوس
کے قبیلے سے تو پھر ان میں حرمت ہے۔ ترجمہ اور بہر حال خلاف منقول درمیان
اہل سنت کے نہ ہے کہ بے شک اصل افعال کا اباحت ہے جیسا کہ وہ مختار ہے
اکثر حنفیہ اور شافعیہ کا یا حظر ہے جیسا کہ چلے گئے طرف اسکے غیر ان کے اور
فرمایا صدر الاسلام نے اباحت بیچ اموال کے۔ بیع ہبہ اجارہ کھانے
پینے کی چیزیں ہیں اور حظر بیچ النفس کے۔
فقیل ان ذلك : اب اکثر حنفیہ نے شافعیہ نے شاعرہ ہیں ناں اہل سنت
ان پر سوال ہو گیا کہ تمہارے نزدیک تو شریعت سے حکم ہے شرع سے تو پھر یہ اصل
افعال میں اباحت کیسے ہوگی یا حظر یہ تو حکم ہے حکم آنا ہے شریعت سے۔ شریعت
سے پہلے تو حکم ہی نہیں ہے یہ کیسے کہہ سکتے ہیں اصل افعال میں اباحت ہے یا حظر
تو اباحت بھی تو حکم شرعی ہے۔ ہاں جی ۔۔۔ خاص کر اشاعرہ پر اعتراض ہوتا ہے
انہوں نے کہا حکم شرع سے آتا ہے شرع پر موقوف ہے شریعت آئے گی تو بتائے گی
یہ حسن ہے یہ قبیح ہے یہ واجب ہے یہ حرام ہے یہ تمہارے لیے مباح ہے
یہ مکروہ ہے یہ اصل اباحت کیسے ہو گئی پھر۔ اصل اباحت کا تو یہ معنی ہے کہ
شریعت کے نزول سے پہلے اصل ہوگی اباحت ہے تو اسکا جواب دیا یہ اختلاف
بعد شرع کے ہے کیسے بنی یعنی ادلہ سمعیہ ہیں جو دلالت کرتی ہیں کہ جتنے
تک دلیل حرمت کی قائم نہ ہو تو وہ فعل ماذون ہے یا ممنوع عنہ۔ تو احکام
یہ آ گئے ادلہ سمعیہ ہوگی جس سے ہم کہہ رہے ہیں یہ ممنوع ہے یہ ماذون
ہے۔ ہاں جی ۔۔۔ یہ اختلاف شرع کے بعد ہے ادلہ ہیں سمعیہ مطلب ہے
جتنے تک دلیل حرمت کی قائم نہیں ہوگی تو ہم کہیں گے یہ ماذون ہے۔ یا ممنوع ہے

جتنے تک دلیل حرمت کی جب دلیل حرمت کی آگئی تو وہ ممنوع ہے واضح ہے اگر دلیل حرمت
کی منزل آئے تو اس وقت اذن ہے جو کہیں گے اذن ہے ان کی دلیل حرمت کی قائم نہیں اصل
اباحت ہے وہ کہیں گے اصل اباحت ہے لہٰذا۔ دوسرے کہیں گے دلیل حلت کی قائم نہیں تو وہ کہیں
گے یہ ممنوع ہے ترجمہ بس کیا گیا کہ بے شک یہ وہ اختلاف بعد شرع کے ہے سائق
ادلہ سمعیہ کے یعنی دلالت کرتی ہیں وہ ادلہ اس بات پر کہ بے شک جب تک نہ قائم
ہو تیج اسکے دلیل تحریم کی ماذون فیہ ہے یا ممنوع عنہ ہے۔
و فیہ ما فیہ اب ماتن اسکے رد کی طرف اشارہ کرتا ہے یہ جو جواب دیا انہوں نے
یہ اسکے اندر اعتراض ہے جو اسی کے اندر ہے کہ بات سنو جب دلیل تحریم کی قائم
نہیں ہوئی تو تم کہو گے ماذون ہے اباحت ہے تو پھر آگئی دلیل تحریم کی تو پھر نسخ
کہنا چاہیے کیونکہ اباحت بھی تو ایک حکم ہے حالانکہ اباحت اسکو نسخ کوئی نہیں کہتا اباحت کے
بعد حرمت دلیل تحریم کی آئی نسخ کوئی نہیں کہتا یا دلیل حلت کی قائم نہیں تھی تو وہ
وہ کہیں گے ممنوع ہے تو اب دلیل آگئی حلت تو اسکو نسخ کوئی نہیں کہتا اس
سے پتہ چلا کہ شرع سے پہلے ہے تو وہ حکم شرعی نہیں ہے اباحت کا اگر
حکم شرعی بناتے ہو تو پھر نسخ ماننی پڑے گی۔ رفع اباحت اصلی کا اسکو
نسخ کرنا پڑیگا حالانکہ نسخ کوئی نہیں کہتا۔ ہاں جی ۔ ۔ ۔ ۔ جتنے تک دلیل
تحریم کی قائم نہیں ہوئی تھی تو بس اباحت ہے اس فعل میں اگر دلیل حلت کی قائم نہ
ہو۔ یہ اختلاف شرع کے بعد ہے تو حکم شرعی مانتے ہو یا نہیں مانتے اگر مانتے
ہو اباحت حکم شرعی ہے تو پھر دلیل تحریم کی قائم نہ تھی تو پھر حرمت آگئی
تو وہ تو نسخ کہنا چاہیے اباحت حکم شرعی ہے وہ اٹھو گیا تو دوسرا حکم
آگیا حالانکہ اسکو نسخ تو نہیں کہتے ہیں اس سے پتہ چلا کہ یہ
شرع سے پہلے ہے اباحت حکم شرعی نہیں ہے اصل اشیاء میں
اباحت ہے۔ ترجمہ اور بیچ اس قبیل کے وہ اعتراض ہے جو بیچ اسی
کے ہے۔ یعنی اندر اسی کے ہے۔

مسلم الثبوت ص ۲۳ سبق: 1

واما المعتزلة فقسموا الافعال الاختیاریۃ الخ   اصل بات اس میں تھی کہ عقل حاکم ہے یا نہیں ہے تو معتزلہ کے نزدیک عقل حاکم ہے افعال کی دو قسم ہیں افعال اختیاریہ اور افعال اضطراریہ۔ تو افعال اختیاریہ کی انہوں نے تقسیم کی کہ اس کی دو قسم ہیں۔ ایک تو وہ ہیں کہ عقل ان کی جہت محسنہ اور مقبحہ یعنی علت حسن اور قبح کی ادراک کرتا ہے اور دوسرے وہ ہیں کہ عقل علت حسن کی اور قبح کی نہیں ادراک کرسکتا۔ پہلا قسم کہ عقل ادراک کرتا ہے جہت کا معنی علت ہے وہ فعل کو حسین کرتی ہے واجب کرتی ہے علت۔ حسن قبح کی علت عقل ادراک کرتی ہے۔ انہوں نے اس کے پانچ اقسام مشہورہ ذکر کیے۔ اور وہ جن کے حسن قبح کو عقل ادراک نہیں کرتا تو ان میں شرع تک سے پہلے ہوا کہ بات تو اسی میں چلی ہوئی ہے۔ یعنی حسن قبح عقلی۔ عقل حاکم ہے۔ شرع سے پہلے کی بات ہے۔ اس میں تین اقوال ہیں۔ پہلا قول اباحت ہے دوسرا حظر ہے اور تیسرا قول توقف ہے۔

ترجمہ: اور بہرحال معتزلہ پس تقسیم کیا انہوں نے افعال اختیاریہ کو۔ (یہ بتایا کہ افعال اختیاریہ وہ ہے کہ جن کے بغیر انسان گزران بقا ممکن ہو۔ کچھ وہ ہیں کہ جن کے بغیر انسان کا گزران بقاء ممکن نہیں ہے جیسے کھانا پینا غذائیت کا ہے۔ قوام بدن۔ ان کے ماسوا ہے یعنی ان کے بغیر تعیش اور بقاء ممکن ہو۔ جیسے اکل فاکہہ) اور یہ وہ ہیں جو ممکن ہے بقا اور تعیش بغیر ان کے مثل کھانے فاکہہ کے (یعنی جو ویسے طعام کھانے کے بعد اوپر دل کی خوشی کے لیے کھاتے ہیں۔ اکل فاکہہ یہ فعل اختیاری ہے پھر اس میں دو قسمیں ہو گئیں۔ کچھ وہ افعال ہیں کہ عقل علت حسن قبح کی ادراک کرتی ہے اور دوسرا قسم کہ عقل علت حسن قبح کی کو ادراک نہیں کرتی۔) تقسیم کی انہوں نے طرف اس کے جو ادراک کرسکتی ہے کی جاتی ہے قبح اس کا جہت محسنہ یا مقبحہ۔ اس کے پانچ مشہور اقسام ہیں۔ واجب حرام مکروہ، مندوب، مباح۔ عقل علت حسن اور قبح کی ادراک کرتی ہے پھر دیکھیں فعل اور ترک دو جہتیں ہیں۔ یا تو ترک قبیح ہوگا یا ترک قبیح نہیں ہے۔ اگر ترک قبیح ہو تو پھر فعل واجب ہوگا۔ یہ پہلا قسم آگیا۔ اور ترک حرام ہے۔ تو پھر دیکھیں گے کہ ترک جس طرح قبیح ہے فعل قبیح ہے یا فعل قبیح نہیں ہے جس طرح ترک قبیح نہیں ہے۔ اگر فعل بھی قبیح ہو یہ ہو گیا مکروہ۔ (پہلے آگیا ترک قبیح ہے تو فعل ہوگیا واجب مقابلے پہ ترک قبیح تو فعل واجب

ہو گیا جو مقابلے میں فعل ہے ۱۲

(۲۲۹)

اور اگر فعل قبیح ہے یہ حرام ہوگا۔ ترک واجب ہوگا۔ اگر ترک قبیح نہیں ہے اور فعل بھی قبیح نہیں ہے۔ یہ اباحت ہوگی۔ اگر فعل حسن ہے اور ترک اس کا قبیح نہیں ہے یہ ہوگیا مندوب

تقریر ثانی: عقل حسن قبح کی علت ادراک کرتا ہے یا نہیں کرتا۔ اگر کرتا ہے تو اس کے پانچ قسم ہیں عقل علت ادراک کرتا ہے یا تو فعل ترک ہر ایک قبیح ہوگا۔ یا فعل اور ترک ہر ایک قبیح نہیں ہے پہلے اگر ترک قبیح ہو تو پھر فعل اس کا واجب ہو جائے گا۔ اور اگر فعل قبیح ہے تو اس کا ترک واجب ہوگا۔ پہلے کا ترک قبیح ہے تو فعل واجب ہے اور اگر فعل قبیح ہے تو اس کا ترک واجب ہے۔ اب یہ رہ گیا فعل ترک قبیح نہیں۔ یہ ہوگا کہ فعل حسن ہے یا ترک حسن ہے۔ اگر فعل حسن ہو تو یہ مندوب ہوگیا۔ اور ترک اچھا ہو تو یہ مکروہ ہوگیا۔ اور اگر فعل حسن نہ ہے اور نہ ترک حسن اور اسی طرح نہ فعل قبیح ہے نہ ترک قبیح ہے۔ یہ جہت باقی رہ گئی تھی۔ یہ مباح ہے۔

دوسرا۔ افعال کے حسن کی علت ادراک کرتی ہے۔ اب حسن کو دیکھیں۔ حسن میں قوت ہے تو واجب اگر حسن ہے لیکن قوت نہیں ہے ضعیف ہے تو مندوب۔ اسی طرح قبح کی علت ادراک کی قبیح شدید ہے تو یہ حرام۔ قبیح ہے لیکن شدید نہیں ہے یہ ہوگیا مکروہ۔ اور اگر اس میں حسن بھی نہیں ہے قبح بھی نہیں ہے یہ ہوگیا اباحت۔

خلاصہ کلام: پہلی تقریر میں فعل کے ترک کا دخل آیا۔ یا تو فعل اور ترک ہر ایک قبیح ہوگا یا ہر ایک قبیح نہیں ہے۔ صورت متعین بن جاتی ہیں۔ اگر فعل اور ترک ہر ایک قبیح ہے۔ ترک قبیح ہے تو فعل اس کے مقابلے ہے وہ واجب ہوگا۔ اگر فعل قبیح ہے تو ترک واجب ہوگا اور فعل حرام ہو جائے گا۔ اور اگر فعل حسن ہے یہ مندوب ہو جائے گا۔ اگر فعل حسن نہیں ہے تو یہ مکروہ میں داخل ہوگا اور اگر فعل نہ حسن ہے نہ قبیح ہے تو یہ اباحت میں داخل ہوگا۔

ترجمہ: پس تقسیم کیا انہوں نے افعال اختیاریہ کو طرف اس کے جو ادراک کیا جاتا ہے نیچے اس کے جہت محسنہ یا جہت مقبحہ پس منقسم ہوگا وہ فعل طرف اقسام خمسہ مشہورہ کے۔ اور طرف اس کے جو نہیں ہے اس طرح (یعنی عقل حسن قبح کی علت ادراک نہیں کر سکتا۔) اور واسطے ان کے نیچے اس کے پہلے شریعت کے تین اقوال ہیں۔ یعنی نیچے اس فعل کے تین اقوال ہیں

الاباحۃ تحصیلاً لحکمۃ الخلق الخ: پہلا قول اباحت ہے۔ تحصیلاً لحکمۃ الخلق سے ان کی دلیل نقل کرتا ہے۔ کہ اللہ تعالیٰ نے ان چیزوں کو پیدا تو کیا ہے۔ تو کوئی نہ کوئی حکمت تو ہوگی اس حکمت کی تحصیل سکتا ہے۔ پس حکمت کی تحصیل ضروری ہے اور یہ تحصیل تب ہوگی کہ ہم

پہلی تقریر

دوسری تقریر

فعل حرام ہوگا

لازم ہے ہم ان کو مباح تو کہیں۔ دفعاً للعبث۔ یہ تحقیل کی دلیل ہے۔ کیونکہ اگر حکمت کی تحصیل نہ کریں تو پھر عبث لازم آتا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے پیدا کیا ہے تو کوئی حکمت ہی نہیں ہے تو عبث لازم آئے گا۔ اللہ تعالیٰ عبث سے پاک ہے تو لہذا ۔۔۔ چیزیں پیدا کیں ہیں۔ ان کے مستعملین کا انتفاع قبل ہوتا ہے۔ جب اللہ تعالیٰ نے چیزوں کو پیدا کیا ہے تو کوئی حکمت تو ہے۔ اس حکمت کی تحصیل کے لیے ہم لازم ان کو مباح[عـہ] کہیں۔ کیونکہ اگر اللہ تعالیٰ نے ان کو پیدا کیا ہے اور ان کی کوئی حکمت ہی نہ ہو۔ تو پھر عبث لازم آئے گا۔ یہ محال ہے

ترجمہ: اباحت۔ واسطے حاصل کرنے حکمت خلق کے دفعاً (یہ تحقیل کی علت ہے) واسطے دفع عبث کے۔

وربما یمنع الاستلزام۔ اب مذکورہ دلیل کے لزوم پر منع وارد کی۔ انہوں نے کہا کہ تم کہتے ہو کہ اس لیے پیدا کیا ہے اللہ تعالیٰ نے۔ اس میں حکمت یہی ہے کہ ہم ان سے انتفاع پکڑیں تاکہ ہمیں خلق کی حکمت حاصل ہو۔ یہ کوئی ضروری نہیں ہے۔ کہ تحصیل حکمت خلق اباحت کی علت ہے۔ ہو سکتا ہے کہ حظر اس میں حکمت خلق کا تحصیل ہے کہ ہم کہیں کہ حرام ہیں۔ پھر بھی حکمت خلق ہوگی۔ مذکورہ استلزام ہم تسلیم نہیں کرتے۔ کہ اگر مباح نہ ہو تو پھر خلق کا فائدہ کوئی نہیں ہوگا۔ ان میں کوئی ملازمہ نہیں ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ مباح کبھی نہیں ہیں تو فائدہ پھر بھی ہے۔ مثلاً ہم کہیں کہ یہ ہیں حرام۔ حکمت یہ ہے کہ تم جو خواہش کرو گے ان کی طرف۔ یہ تو حرام۔ پھر عقل کہے گی کہ یہ تو حرام ہیں ان کے قریب مت جانا۔ یعنی منہ میں پانی آجائے تو کھڑے رہو دیکھتے۔ ان کو ہاتھ بھی نہ لگاؤ۔ پھر اس پر تم کو ثواب ملے گا۔ منہ وہ اپنے خواہش نفسانی سے روکتا ہے تو ایمان میں، قلب میں ایک مٹھاس پیدا ہوتی ہے تو خواہشات نفسانی سے جو روکیں گے اس پر ہمیں ثواب حاصل ہوگا۔ اگر حظر ہو تو پھر بھی حکمت کی تحصیل ہے۔ تم نے کہا کہ اگر مباح نہ ہو تو ان کی خلق کا فائدہ نہیں ہے ہم کہتے ہیں کہ مباح نہیں ہیں اور فائدہ بھی ہے۔ کہ اللہ تعالیٰ نے پیدا کیا تو نفوس خواہش کریں گے، ہم کہیں گے کہ یہ حرام ہیں۔ مباح نہیں ہیں۔ اب یہ [illegible] ہم نہیں گے۔ ہمیں ثواب حاصل ہوگا۔ یہ خلق کی حکمت کی تحصیل ہو جائے گی۔ [illegible] جیسے علوم ہیں تم جاؤ اردو پڑھو۔ اس کا رنگ بھی اور ہے تو طرز بھی اور ہے۔ [illegible] اگر مباح نہ ہوں یہ ملزوم ہے۔ تو پھر خلق کا کوئی فائدہ ہی نہیں ہوگا

[عـہ] یعنی ان سے انتفاع پکڑنا ہمارے لیے مباح ہے۔ کیونکہ اگر اللہ تعالیٰ نے ان کو پیدا کیا ہے اور ان کو مباح نہ کریں تو پھر اللہ تعالیٰ نے پیدا تو کیا ہے۔ اور ان میں کوئی حکمت ہی نہ ہو۔ تو عبث لازم آئے گا۔ بے فائدہ تو چیزوں کو نہیں پیدا کیا۔ تو پھر پیدا کرنے کی حکمت یہی ہے کہ ہم ان سے انتفاع پکڑیں۔ کیونکہ اگر ہم نہیں کہ پیدا کیا ہے لیکن حکمت کوئی نہیں۔ یعنی اس کی تحصیل تو پھر عبث لازم آئے گا۔

خلق کا فائدہ نہ ہو یہ عبث لازم آئے گا۔ لہذا مباح قرار دیں تاکہ حکمت خلق کی تحصیل ہو۔ اور عبث بھی لازم نہ آئے۔ یہ اس پر اعتراض کرتا ہے کہ ہم یہ استلزام تسلیم نہیں کرتے کہ اگر مباح نہ ہوں تو پھر بے فائدہ خلق ہوگی۔ عبث لازم آئے گا۔ یہ ہم نہیں مانتے۔ ہم کہتے ہیں کہ اگر محظور ہوں پھر بھی خلق کی حکمت ہے اور تحصیل ہو سکتی ہے بے عبث۔ جیسے جب اللہ تعالیٰ نے پیدا کیا ہمارے نفوس میں میلان پیدا کیا۔ ہمارے نفوس ان کی طرف میلان کریں گے پھر ہم ان سے رکیں گے۔ یہ سمجھ کر حرام ہیں۔ تو جب رکیں گے تو ثواب مترتب ہوگا۔ یہ فائدہ ہے خلق کا۔

ترجمہ: اور کہا ہے منع کیا جاتا ہے استلزام۔

والحظر لئلا یلزم التصرف فی ملک الغیر الخ: دوسرا قول ہے حظر کا۔ یہ تو شریعت سے پہلے کی بات۔ المصنف نے کہا: یہ اور بعض افعال ایسے ہیں کہ عقل ان کے حسن قبح کو ادراک نہیں کرتی تو اس میں تین قول ہیں۔ پہلا اباحت۔ دوسرا حرام۔ اب ان کی دلیل بیان کرتا ہے۔ یعنی وہ اس ہے۔ شریعت سے تو پہلے کی بات ہے۔ حرام اگر نہ قرار دیں تو پھر ملک غیر میں بغیر اذن غیر تصرف لازم آتا ہے۔ غیر کی ملک میں تصرف بغیر اس کی اجازت کے یہ حرام ہے۔ لہذا وہ افعال حرام ہیں۔

ترجمہ: دوسرا قول حرام ہے تاکہ نہ لازم آئے تصرف بیچ ملک غیر کے بغیر اذن اس کے۔

وقد مر الخ: اب اس کا جواب دیتا ہے دو وجہ سے۔ اور اس کا حوالہ دیتا ہے وقد مر کہ پہلے تو ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ ملک غیر میں اذن کے بغیر تصرف ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ اذن ہے۔ کونسا؟ یعنی اذن عقلی: ایک۔ دوسرا: چلو ہم مان بھی لیں کہ بغیر اذن کے تصرف ہے تو پھر یہ مطلق تصرف بغیر اذن کے حرام بھی نہیں ہوتا۔ وہی تصرف بغیر اذن کے حرام ہوتا ہے جس سے غیر کو ضرر ہوتے غیر راضی نہ ہو۔ یہاں تو ضرر متصور ہی نہیں ہے اللہ تعالیٰ کو کوئی ضرر نہیں دے سکتا کہ اس کی ملک میں کوئی تصرف کرے۔ جیسے دیا جل رہا تھا ہم نے جا کر دیا روشن کر لیا۔ یا غیر کی دیوار کے سائے تلے اس کی اجازت کے بغیر کھڑے ہو گئے۔ ضرر نہیں ہے۔ تو یہ تصرف اگرچہ ملک غیر میں بغیر اذن کے ہے لیکن جائز ہے۔ وقد مر یہ پیچھے آ چکا ہے۔

ترجمہ: اور تحقیق گزر چکا۔

ولا یرد علیھما انہ کیف یقال بالاباحۃ الخ: اب یہاں سوال ہو گیا۔ وہ یہ ہے کہ تم نے اباحۃ اور حظر کا قول کیا۔ دونوں پر اعتراض ہے۔ وہ یہ ہے کہ سنتی یہ ہے کہ عقل حسن قبح کا ادراک نہیں کرتی۔ جب ادراک ہی نہیں کرتی تو پھر عقل ان کو مباح یا حرام کیسے قرار دے سکتی ہے۔ تو جب عقل نہ حسن کی علت کو نہ قبح کی علت کو ادراک کر سکتی ہے تو مباح یا حرام کیسے کہے گی۔ یہ ۔ کیونکہ فرض یہ کیا ہوا ہے کہ علت حکم کا علم ہی نہیں ہے۔ اس کا جواب دیا۔ تفصیلاً۔ ہم جو بیان کیا ہے کہ مباح ہے یا حرام ہے یہ اجمال ہے۔ یہ اجمالی حکم ہے۔ جزئی جزئی کا نہیں ہے کہ یہ مباح ہے، یہ مباح ہے۔ بلکہ اجمالی حکم ہے۔ اور جو ہم نے کہا کہ عقل حسن قبح کی علت کا ادراک نہیں کر سکتا پھر مباح قرار نہیں دے سکتا، محظور یعنی تفصیلاً قرار نہیں دے سکتا۔ عقل کو خاص حکم کے تفصیل حکم کی نہیں ہے یہاں جو ہم نے کہا کہ اباحت یا حظر یہ اجمالی حکم ہے۔ ما قبل اقسام خمسہ میں جو حکم تھا وہ تفصیلی ہے اور یہاں پر جو آیا ہے یہ اجمالی ہے۔ عقل حسن قبح کا ادراک نہیں کر سکتی یعنی تفصیلاً۔ باقی یہ کہ حکم اجمالی بھی نہیں لگا سکتی اس کی نفی نہیں ہے۔ جیسے جنہوں نے قول کیا انہوں نے دلیلیں بھی اجمالی دیں۔ تحصیلاً لحکمۃ الخلق۔

ترجمہ: اور نہیں وارد ہوتا اور ایراد ہوتے کہ بے شک کیسے کہا جائے گا ساتھ اباحت اور حظر عقلیین کے حالانکہ تحقیق فرض کی گئی ہے کہ نہیں حکم واسطے عقل کے ~~بیچ~~ دنیا کے کیونکہ فرض (یہ لانہ ہے لا یرد کی دلیل۔) یہ ہے کہ نہیں علم ساتھ علت حکم کے تفصیلاً (یعنی علم تفصیلی نہیں ہے باقی یہ کہ اجمالی نہیں ہے اس کی نفی نہیں ہے؟) علت تفصیلی اور علت اجمالی۔ تفصیل علت کی صفت ہے۔ ماقبل کا ادراک نہیں ہے یعنی تفصیل نہیں ہے خاص علت حکم کی پھر حکم بھی خاص ہے۔ باقی یہ کہ اجمالی علم نہیں ہے اس کی نفی نہیں ہے۔ اجمالی علم عقل کو ہے جیسا کہ اس پر عقلی دلیل بھی اجمالی دی ہے تحصیلاً لحکمۃ الخلق۔) کیونکہ فرض یہ ہے کہ نہیں علم ساتھ علت حکم کے تفصیلاً اور نہیں منافی ہے علم اجمالا کو۔ یعنی اجمال ہے کہ سارے افعال کو شامل ہے اس نے کہا اللہ تعالیٰ نے اشیاء پیدا کی ہیں۔ اب اگر مباح قرار نہ دیں تو پھر حکمت کی تحصیل نہیں ہو گی۔ یعنی خلق کا کوئی فائدہ نہیں ہو گا۔ عبث لازم آئے گی۔ لہذا کم از کم یہ کہیں گے مباح ہے۔ باقی یہ کہ یہ کرو۔ یہ نہ کرو۔ اس کا ہم نہیں کہتے۔ پس مباح ہے۔ یعنی نفی تفصیل کی ہے۔

عـہ مباح اور حرام بھی حکم ہیں۔ تو جب حکم کی علت کا ادراک نہیں کر سکتی تو پھر مباح اور حرام والا حکم کیسے لگا سکتی ہے۔

عـہ حکم کی علت تفصیلی کا علم نہیں ہے باقی اجمالی کا علم نہیں ہے اس کی نفی نہیں ہے اجمالی دلیل بھی دی ہے وہ بھی اجمالی دی ہے۔

مسلم الثبوت ص ۲۳ سبق ۲:

اقول ایرد علیہما انہ یلزم جواز القذاف الخ: اب ایاں پر اعتراض کرتا ہے۔ اباحت اور حظر دونوں پر اعتراض ہے۔ یعنی اباحت والوں کے قول پر کہ مباح ہے فعل۔ اب عقل حسن قبح کو تو ادراک نہیں کر سکتی۔ ہو سکتا ہے کہ وہی فعل نفس الامر میں حظر ہو۔ تو یہ فعل پر حظر اباحت دو حکم متضاد جمع ہو جائیں گے۔ دوسرا قول ان پر بھی اعتراض ہوتا ہے کہ حظر ہے۔ کیونکہ دلیل یہی ہے کہ عقل حسن قبح کی علت کو ادراک نہیں کر سکتی۔ ہو سکتا ہے کہ نفس الامر میں اباحت ہو۔ اباحت حظر ایک فعل پر جمع ہو گئے۔

ترجمہ: کتابوں میں وارد ہوتا ہے اور ان دو کے کہ لازم آئے گا جواز القذاف ایک فعل کا ساتھ دو حکم کے جو متضاد ہیں بیچ نفس الامر کے۔

ولا ینفع الاجمال والتفصیل الخ: اسے کسی نے جواب دیا اس کا رد کرتے ہیں۔ کسی نے جواب دیا کہ یہاں دو حکم متضاد کا اجتماع نہیں ہو رہا۔ کیونکہ جنہوں نے کہا ہے کہ اباحت اور نفس الامر میں ہو حظر۔ اباحت والا حکم اجمال ہے اور نفس الامر والا حکم تفصیل ہے یا دوسرا۔ جنہوں نے کہا حظر ہو سکتا ہے کہ نفس الامر میں مباح ہو۔ نفس الامر میں جو حکم ہے وہ تفصیلی ہے اور جنہوں نے حظر کہا وہ اجمالی ہے۔ اجمال اور تفصیل والا فرق آ گیا تو دو حکم متضاد نہ ہوئے۔ ایک حکم ہے اجمالی اور دوسرا حکم ہے تفصیلی۔ جیسے ماتن اجمال اور تفصیل کا فرق آیا۔ اس کا جواب دیتا ہے کہ یہاں پر اجمال اور تفصیل نفع نہیں دیتا۔ کیونکہ یہ اختلاف (یعنی اجمال اور تفصیل والا اختلاف) ملت دلیل میں ہے کہ دلیل اجمالی ہے دلیل تفصیلی۔ اباحت اور حظر فعل میں جمع ہیں فعل ایک ہے۔ مباح جو ہوگا متن ہوگا۔ نفس الامر میں محظور ہو اور ہم مباح کہہ رہے ہیں فعل ایک ہے۔ لہذا دلیل والا اجمال تفصیل نفع نہیں دیتا۔ کیونکہ دو حکم متضاد ایک فعل پر جمع ہیں اور دو حکم اباحت حظر اکٹھے ہو رہے ہیں۔ مشکل ہے یہ مسلم الثبوت ہے۔ ایسی ایسے ہی نہیں چھوڑ دیا ان کتابوں کو۔ تنظیموں نے اس لیے چھوڑ دی ہیں کہ یہ آسان ہیں جو حلوا تھا۔ کم زبان رگڑ رگڑ کر یہ کتابیں سمجھ میں آ گئی ہیں۔ انہوں نے کہا ڈھکیلو اور یہی منظور ہے مسلم الثبوت نہیں پڑھاتے۔ خود بھی تشدد ہو گئے اور دوسروں کو بھی کر دا ہیں گے ساتھ یہ بھی ہوگا کہ یہ مجاہدین ہیں۔ ان لوگوں نے اہل سنت کو نقصان

پہنچایا ہے۔ جھوٹا گروہ ثابت کیا ہے۔ کہ بریلوی جھوٹا گروہ ہے۔ ہم تو مخنور رہے کہ بریلوی تو پاکستان میں بہت کثیر تعداد میں ہے۔ انہوں نے ہمیں جھوٹا گروہ پیش کیا ہے۔

ترجمہ: اور نہیں نفع دے گا اجمال اور تفصیل کیونکہ اختلاف علت کا نہیں اٹھاتا متناقض کو۔

اجمال اور تفصیل والا فرق۔ ہم ایک مثال میں چلے جاتے ہیں کہ الحمد للہ۔ دال پر رفع پڑھتے ہیں۔ اب اس پر ایک دلیل تفصیلی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اسی طرح سنا۔ صحابہ نے حتیٰ کہ ہم نے تو پھر پڑھا الحمدُ للہ۔ ایک بندہ ہے جس کو سماع ہے ہی نہیں۔ کہ حضور نے کس طرح پڑھا۔ اس کو نحو کا ایک قاعدہ یاد ہے۔ وہ کہتا ہے کہ مبتدا مرفوع ہوتا ہے۔ اس نے اس دلیل اجمالی سے پڑھا الحمدُ للہ۔ یہ دلیل اجمالی ہے اور وہ دلیل تفصیلی ہے لیکن حکم سے دونوں کہ رفع پڑھنا ہے۔ اختلاف علت کا ہے اس کا حاصل نفع دیا۔ یہاں ہم نے کہا۔ ادراک عقل حسن قبح کی علت کا نہیں کرتی۔ بات شرع پاک سے پہنچی ہے۔ تو وہ افعال مباح ہیں دلیل اجمالی سے کہا۔ یہ کہ عقل حاکم نہیں ہے حسن قبح کا ادراک نہیں کرتی یہ تفصیل ہے۔ اثبات اجمال کا ہے اور نفی تفصیل کی ہے لیکن یہاں پر یہ جواب نہیں چل سکتا۔ یہ اختلاف دلیل میں ہے اور دو حکم متضاد ایک محل میں جمع ہو رہے ہیں۔ حکم ہے اباحت اور حظر۔

ہماری قوم بڑی شریف قوم ہے کونسی؟ بریلوی مسلک پر امن ہے روشن خیال بڑے حلیم اور دانا لوگ ہیں اب مجھے خطرہ ہے کہ کہیں بریلویوں کو دہشت گرد قرار نہ دے دیا جائے۔ کیونکہ حکومتیں بہانے مانگ رہی ہیں۔ دینی جماعتوں کو مغرب پسند نہیں کرتا۔ یہ بڑے وحشت پسند ہیں۔ دہشت گرد ہیں۔ اخیر ہمیں پھر الیکشن میں بھی حصہ نہ لینے دیں۔ ایسی صورت نہ بنانا۔ ایسی صورت بنانا کہ لوگ تمہارے اوپر اعتماد کریں۔ ادھر بھی طریقے سے کام کرو اور ادھر بھی طریقے سے کام کرو۔ سانپ بھی مر جائے اور لاٹھی بھی بچ جائے۔

فتامل: یہ فتامل ہے کہ تو اس میں تامل کر۔ تامل یہ ہے کہ تم نے کہا کہ اجمال تفصیل نفع نہیں دیتا۔ ہم کہتے ہیں ایک محل پر دو حکم اکٹھے نہیں ہو سکتے۔ دو حکم متضاد اکٹھے نہیں ہو رہے۔ کیونکہ جنہوں نے مباح کا حکم لگایا وہ معنوں پر یا حظر کا لگایا

فتدبر: تدبر یہاں پر بنتا ہے کہ یہاں پر تفصیل اجمال کے منافی نہیں ہے۔ ماقبل کہا: اجمال تفصیل نفع نہیں دیتا: یہاں پر اجمال تفصیل نفع دے رہا ہے۔ وہاں جو اجمال تفصیل نفع نہیں دے رہا ہوں کہ فعل ایک ہے اس کے اوپر دو حکم جمع ہیں اباحت اور حظر۔ یہاں پہ دلیل۔ اور دلیل میں اجمال تفصیل نفع دے رہا ہے۔ تفصیلی دلیل معلوم نہیں ہے۔ اس سے دلیل اجمالی کی نفی نہیں ہوتی۔ ہم اجمالاً حکم لگا رہے ہیں۔ ہمارے پاس کوئی تفصیلی دلیل ہے خصوصیت پہ یہ اس کے منافی ہے۔ یہاں نفع دے رہا ہے۔ ماقبل نہیں دے رہا۔

ترجمہ: پس تو تدبر کر۔

عہ ماقبل اجمال تفصیل دلیل میں نہ تھا اور اجتماع دو حکموں کا فعل پر تھا: عدت کا اعتقاد یعنی اجمال تفصیل فعل کے لئے وقتی تو نہیں اجتماع اس لئے کہ تفصیل دلیل کا اجمال نفع نہیں دیتا۔ اور یہاں پر بات دلیل میں ہے تو لہٰذا اور اجمال تفصیل بھی دلیل میں ہے تو لہٰذا یہاں پر اجمال تفصیل نفع دے گا۔ فافہم ۱۲ محمد نعیم غفرلہ

مسلم الثبوت ص ۲۴ سبق نمبر 1:

تنبیہ: الحنفیۃ قسموا الفعل الخ پہلے معتزلہ کے نزدیک افعال کی تقسیم آئی کہ افعال اعتبار سے کے دو قسم ہیں۔ کچھ تو وہ ہیں کہ ان کے حسن قبح کی علت عقل ادراک کرتی ہے۔ کچھ وہ افعال ہیں جن کے حسن قبح کی علت عقل ادراک نہیں کرتی۔ پہلا قسم جن کے حسن قبح کی علت عقل ادراک کرتی ہے۔ اس کے پانچ قسم مشہور ہیں۔ اور جن کے حسن قبح کی علت عقل ادراک نہیں کرتی۔ تو شرع سے پہلے ان میں معتزلہ کے تین اقوال ہیں۔ وہ آ گئے۔

اب حنفیہ کے نزدیک افعال کی تقسیم: کہ فعل ہے کہ اس کی ذات میں حسن ہے یا لذاتہ حسن نہیں ہے۔ حسن ذات کی نظروں نہیں ہے بلکہ غیر کی نظروں حکم ہے یعنی غیر نے اس کے اندر حسن پیدا کر دیا ہے۔ پہلا قسم جو حسن فعل کی ذات میں ہے پھر یہ دو قسم ہے ایک حسن سقوط کو قبول ہی نہیں کرتا۔ وہ ایسا حسن ہے وہ فعل کی ذات کا مقتضی ہے۔ اور سقوط کو قبول نہیں کرتا جیسے ایمان۔ ایمان ایسا فعل ہے جو حسین لذاتہ ہے۔ حسن اس کی ذات کا مقتضی ہے کبھی سقوط کو قبول نہیں کرتا۔ ایمان تصدیق ہے۔ یا وہ فعل حسین لذاتہ ہے۔ ذات میں حسن ہے لیکن سقوط کو قبول کرتا ہے جیسے نماز اوقات مکروہہ میں ساقط ہو جاتی ہے۔ نماز میں حسن ہے۔ عبادت ہے۔ اور ذات میں حسن ہے اللہ تعالیٰ کا ذکر ہے تواضع ہے

عہ اقرار ہے وغیرہ یعنی تصدیق سقوط کو قبول نہیں کرتی ۱۲

دوسرا قسم کہ فعل کی ذات میں حسن نہیں ہے بلکہ ذات میں قبح ہے لیکن غیر نے اس میں حسن کو پیدا کر دیا ہے۔ اب پھر غیر کی نظروں اس کے دو قسم ہو جائیں گے۔ کچھ وہ ہیں کہ غیر جس نے حسن پیدا کیا ہے بندے کے اختیار میں نہیں ہے۔ تو جب بندے کے اختیار میں نہیں ہے تو وہ غیر ضرور ہوگا۔ بندے کے اختیار کو غیر میں

مسلم الثبوت ص ۲۵ سبق 1

اور حکم حادث ہے واسطے ثبوت نسخ کے اور وہ جو ثابت ہے قدم اس کا (قدم تو خطاب کا ثابت ہے) تو ممتنع ہے عدم اس کا۔

والجواب ان الحادث ھو التعلق فافھم۔ بس اب جواب دیتے ہیں۔ ہم نے جو حکم کی تعریف کی ہے خطاب اللہ تعالیٰ المتعلق ـ المتعلق ہی کہا۔ تو کلام نفسی قدیم ہے لیکن اس کا تعلق۔ افعال مکلفین کے ساتھ تعلق۔ یہ تعلق حادث ہے ـ تو تعلقات کے حدوث سے کلام کا حدوث لازم نہیں آتا۔ جب بندہ پیدا ہو جاتا ہے تو پھر تعلق آتا ہے۔ کلام اس کا نفسی وہ قدیم ہے۔ اس کا تعلق حادث ہوتا ہے۔

ترجمہ: اور جواب یہ ہے کہ بے شک حادث (حکم ہے یا خطاب ہے یہ دونوں یعنی دونوں ایک شئی ہے۔ تعریف۔ الحکم خطاب اللہ۔ یہ حکم، خطاب اللہ تعالیٰ کی صفت ہے۔ صفت بسیط قدیمہ ہے پھر تعلق ہوتا ہے۔ جیسے تم آئے تو تعلق ہوا ہمارے ساتھ۔ تو تعلق ہوا اس کے حدوث سے میں تو حادث نہیں ہوا کہ اسی وقت پیدا ہو گیا۔ میں پہلے تھا تعلق بعد میں ہوا۔ کسی شئی کا تعلق حادث ہو تو شئی کا حدوث لازم نہیں آتا۔) وہ تعلق ہے پس تو اس میں فھم کر۔

مسلم الثبوت ص ۲۵ سبق ۲۰

الثالث منقوض باحکام الصبی الخ۔ ماتن نے فرمایا یہاں ابحاث ہیں: پہلی بحث: تعریف جامع نہیں ہے۔ احکام وضعیہ تعریف سے نکل جائیں گے۔ تو اس کا جواب آگیا ـ دوسری بحث تھی۔ تعریف مانع نہیں اس کا جواب آیا۔ اب تیسری بحث۔ اس اعتبار سے ہے کہ تعریف جامع نہیں ہے وہ احکام صبی کے افعال کے ساتھ تعلق رکھتے ہیں۔ خطاب اللہ تعالیٰ المتعلق بفعل المکلف:۔ بچہ نماز پڑھتا ہے یہ فعل ہے اس کے ساتھ حکم تعلق پکڑتا ہے صبی کی نماز مندوب ہے بیع کرتا ہے اور اس کی بیع کرنا صحیح ہے بچہ کسی کا مال تلف کرتا ہے تو اس پر اس کا اولاً اس کا ضمان واجب ہوتا ہے یہ احکام ہیں محدود میں داخل ہیں لیکن تعریف اس پر صادق نہیں آتی۔ کیونکہ تعریف میں ہے خطاب اللہ تعالیٰ کا جو متعلق ہے فعل مکلف کے ساتھ۔ صبی کے یہاں بھی احکام ہیں کہ نماز پڑھے تو اس کی نماز صحیح ہے مندوب ہے۔ بیع شراء کرے تو صحیح ہے کسی کا مال جنایت۔ مالی حقوق اس پر واجب ہوتے ہیں۔ یہ وجوب حکم ہے صحت حکم ہے۔ مندوب حکم ہے۔ یہ احکام ہیں یعنی جو حکم کی تعریف کی ہے وہ بھی نہیں آتی

عه یعنی و تعلقات سے حدوث کا حدوث لازم نہیں آتا ۱۲ تعلقات سے منعم خود۔

عه یہ السوال بھی اسی اعتبار سے ہے کہ تعریف جامع نہیں ۱۲۔

یہ سمجھ نہیں آتی۔ کیونکہ تعریف میں قید بفعل المکلف ہے۔ صبی مکلف تو نہیں ہے۔ یہ تو

سوال۔

ترجمہ:۔ تیری بحث منقوض ہے یعنی تعریف ساتھ احکام افعال صبی کے ایسی سے یہ من ہے بیان) مندوب ہونا نماز اس کا اور صحت بیع اس کی اور واجب ہونا حقوق مالیہ کا بیچ ذمہ اس کے پہلی بار۔ جو ابتداء اس پر آتے ہیں اس لیے اگر کہا پھر ولی اس کی طرف سے ادا کرے گا۔)

واجیب بانہ لا خطاب للصبی۔ اس کے جواب دیتے ہیں پہلا جواب یہ ہے کہ صبی کے افعال کے احکام تعریف میں نہیں آتے تو اس سے تو خطاب ہی نہیں ہے۔ لہذا یہ حکم میں داخل ہی نہیں ہے۔ لہذا تعریف میں نہ آئے لا خطاب للصبی۔ حکم تو ہوتا ہے خطاب اللہ۔ صبی کو سرے سے خطاب ہی نہیں ہے تو اگر اس پر تعریف صادق نہ آئے تو کوئی حرج نہیں ہے

اب سوال تھا کہ اس کی نماز کو مندوب کہہ رہے ہیں۔ بیع کو صحیح۔ یہ تو احکام ہیں اس کا جواب دیتے ہیں کہ یہ ولی کو حکم ہے کہ وہ اس کو تحریض کرے۔ اسکو بار کہ بچے نماز پڑھے۔ اب وہ نماز پڑھے گا۔ اس لیے نماز مندوب ہے اس لیے کہ ولی کو خطاب ہے کہ تحریض کرے۔ اس کی نماز کا ثواب ولی کو ملے گا۔ باقی حقوق کی ادائیگی ہم کہتے ہو پہلے صبی پر ہے۔ یہ ادا بھی ولی کے اوپر ہے۔ کہ وہ صبی کے مال سے ادا کر رہا ہے۔ تو جب صبی کے مال سے ادا کر رہا ہے تو تم نے سمجھا کہ پہلے صبی کے اوپر آیا پھر ولی پر۔ یہ پہلے ہی ولی پر۔ ولی تو بالغ مکلف ہے۔

ترجمہ:۔ اور جواب دیا گیا بایں طور کہ بے شک نہیں خطاب واسطے صبی کے اور جزی حیثیت کہ واسطے ولی کے تحریض ہے (صبی کو تو خطاب ہی نہیں ہے ولی کو تحریض ہے۔ ولی اس کو سبز انگیختہ کرے) اور واسطے اس کے (ولی کے) ثواب ہے اور اوپر ولی کے ادا کرنا ہے۔

والصحۃ عقلیۃ الخ۔ اب ہے کہ صبی خود مباشرت کرے بیع کرے تو وہ صحیح ہوتی ہے تو صحۃ بیع یہ کیا حکم ہے۔ اب اس کا جواب دیتا ہے۔ یہ جو ہم کہتے ہیں کہ صبی کی نماز مندوب ہے اور بیع صحیح ہے یہ حکم شرعی نہیں ہے عقلی ہے۔ یہ حکم عقلی ہے۔ ہوتی ہے بڑی کتابیں ہیں۔ مکوریاں رگڑ رگڑ۔ محنتاں کر کر۔ خون کا رونا پڑتا ہے راتیں گزارنا پڑتی ہیں۔ مستاں آسان سمجھو تے شادیاں کرکے آ بیٹھے ہیں۔

صحت کا حکم عقل کرتی ہے۔ اب نہ یہ کہ صحت کا حکم عقل کیسے کرتی ہے۔ یعنی عقلی حکم
اس طرح ہے کہ شریعت پاک میں آیا کہ جو وضو کرے تو کپڑے پاک ہوں جگہ پاک ہو۔
اس کو استقبال قبلہ ہو۔ نیت باندھے قرآت کرے۔ رکوع سجود اس طرح پڑھے
تو اس بچے نے اس طرح پڑھی ہے۔ تو جب بڑا ہوا سمجھا تو عقل نے کہا نماز صحیح ہے
اب یہ مطابقت آ گئی۔ شریعت پاک نے جو بیان کیا ہے کہ جو کوئی اس طرح نماز پڑھے
تو نماز یہ ہوتی ہے تو اس بچے کو جو تعریف اور تعلیم دی گئی تو اس نے وہ سارا کیا جیسا
شریعت پاک کا حکم ہے تو پھر عقل نے کہا یہ صحیح ہے۔ اس نے بیع کی۔ شریعت
نے بتایا کہ جو بندہ۔ بعت اشتریت مقابلے میں۔ مبادلۃ المال بالمال بالتراضی۔
تو بیع ہو جاتی ہے۔ اس نے کہا بعت بکذا اس نے کہا: اشتریت۔ تو ایجاب
قبول آ گیا۔ مبادلۃ المال بالمال ہے عقل کہے گی یہ بیع صحیح ہے۔ اچھے ایسے۔ تو نہیں
ہے کہ نہیں۔ لوگ کہتے ہیں کہ سکر ہو گئے۔ آپ کو معلوم ہو پتا ہو ہر شئی قوالی کر رہی
ہے۔ ہر چیز قوالی پڑھ رہی ہے مگر بندہ دیکھے اور سنے تو۔ کان رکھے۔ کان دل کے۔

ترجمہ۔ اور صحت عقلیہ ہے کیونکہ وہ صحت تام ہوتی ہے ساتھ مطابقت کے۔

ع٥ صحت عقلی کا مطلب ... شریعت پاک نے اس کا اعتبار کیا ہے۔ شریعت نے سارے اعتبارات سے ... جب اس کا اعتبار کرتا ہے تو ... حقیقت کے مطابق ہوتا ہے۔

وفیہ ما فیہ۔ اس پر اعتراض کرتا ہے کہ جو تم نے کہا: ولی تعریف کرتا ہے تو ثواب ولی
کو ہے۔ ولی اس کے مال سے حقوق مالیہ ادا کرتا ہے۔ اس میں اعتراض ہے کہ صبی نماز
پڑھے۔ تو ثواب بھی صبی کو ملے گا کیونکہ اللہ تعالیٰ کسی کا جو عمل بندہ کرے اجر[ع٦]
ضائع نہیں فرماتا۔ صبی ثواب سے محروم نہیں ہوگا اور تو یہ۔ تو جب صبی کی نماز پر
ثواب مترتب ہو رہا ہے ثواب کا مترتب ہونا دلیل ہے کہ اس کی نماز مندوب ہے
تو وہاں حکم آ گیا۔

ع٦ ان اللہ لا یضیع اجر من احسن عملا

ترجمہ۔ اور بیچ اس کے وہ اعتراض ہے جو نہیں چھپا اس سے ہے۔

الرابع ولا یخرج ما یثبت بالاصول الثلثۃ عن الخطاب اھ۔ اب چوتھی بحث: حکم کی تعریف
کی خطاب اللہ۔ حکم تو ہوتا ہے خطاب اللہ۔ اس سے تو اصول ثلثہ نکل گئے۔ کتاب اللہ یہ
خطاب اللہ ہے۔ اور سنت بھی نکل گئی کیونکہ وہ خطاب اللہ نہیں ہے خطاب الرسول ہے
اجماع نکل گیا ہے وہ بھی خطاب اللہ نہیں ہے قیاس بھی نکل گیا وہ بھی خطاب اللہ نہیں ہے ادلہ
ثلثہ جو ہیں وہ تو نکل گئے حالانکہ ان سے بھی حکم ثابت ہو رہا ہے۔ ان سے ثابت شدہ حکم نکل گئے

کیونکہ وہ خطاب اللہ نہیں ہوتے خطاب الرسول ہوتے ہیں۔ اجماع سے ہوتے ہیں آراء کا اجماع ہوتا ہے اس سے ثابت ہوتے ہیں۔ قیاس سے ثابت ہوتے ہیں۔ اس کا جواب دیا کہ وہاں خطاب ہے۔ یہ سنت اجماع قیاس وہاں معتبر خطاب ہے یہ خطاب سے کاشف ہیں یہ کشف کرتے ہیں کہ یہاں پر خطاب ہے۔ سنت اللہ تعالیٰ کے خطاب کو کشف کرتی ہے۔ اجماع بھی اللہ تعالیٰ کے خطاب سے کشف کرتا ہے۔ پردہ ہٹاتا ہے۔ قیاس بھی کاشف ہے کشف کرتا ہے وہاں ایک اصل ہوتی ہے فرع کو اس پر قیاس کیا جاتا ہے علت حکم کی۔ قیاس بھی کاشف ہے اجماع بھی کاشف ہے اور سنت بھی کاشف ہیں۔ مطلب یہ ہے کہ مدار خطاب اللہ پر ہے تو جو اصول ثلاثہ سے ثابت ہوتا ہے وہ خطاب اللہ سے ثابت ہوتا ہے کیونکہ اصول ثلاثہ خطاب اللہ سے کاشف ہیں۔ حکم سے کشف کرتے ہیں۔

ترجمہ: پس نہیں مجبت بے شک وہ یعنی تعریف حکم سے نکل گیا جو ثابت ہوتا ہے ساتھ اصول ثلاثہ کے سوا کتاب اللہ۔ اور جواب کہ بے شک وہ یعنی اصول ثلاثہ کاشف ہیں خطاب سے (جب کاشف آگیا تو خطاب آگیا تو جو کاشف سے ثابت ہوا وہ اللہ تعالیٰ کے خطاب سے ثابت ہوا) پس ثابت ساتھ اصول ثلاثہ کے ثابت ہے ساتھ خطاب کے۔

واما عدم عد نظم القرآن منہا الخ: اب سوال ہو گیا کہ جب کاشف ہے تو پھر اصول چار سے پانچ ہو جائیں گے۔ کیونکہ پیچھے آگیا خطاب اللہ کلام نفسی ہے۔ تو کلام لفظی اس کلام نفسی سے کاشف ہے۔ تو یہ بھی کاشف ہو گیا۔ کتاب اللہ بھی کاشف ہے سنت اجماع اور قیاس بھی کاشف۔ تو جب کتاب اللہ بھی کاشف تو اصول پانچ ہو گئے ایک کلام نفسی وہ اصل ہے اور یہ چار کاشف ہوں گے اس سے۔ تو اس کا جواب دیا۔ کہ جو نظم قرآن ہے یہ کلام نفسی سے کاشف ہے لیکن اس کو علیحدہ اصل شمار نہیں کیا کیونکہ کاشف عین مکشوف ہے۔ دال عین مدلول ہے۔ اللہ تعالیٰ کا کلام ہے۔ یہاں اس کو نہیں کہیں گے کہ یہ کاشف ہے اس سے۔ اس کے قائم مقام ہے دال مدلول کے

ترجمہ: بہرحال نہ شمار کرنا نظم قرآن کا کاشف سے باوجود اس کے کہ بے شک قرآن کاشف ہے کلام نفسی ازلی سے کیونکہ دال گویا کہ مدلول ہے۔

وما عن الحنفیۃ الخ: اعتراض ہو گیا کہ تم نے تو لیا ہے سنت اجماع قیاس تینوں کو کاشف قرار دیا۔ حالانکہ حنفیہ فرماتے ہیں کہ قیاس مظہر ہے۔ یعنی کاشف ہے

۲۵۳

مسلم الثبوت ص ۲۶ سبق ۱

ثم فی تسمیۃ الکلام فی الازل خطابا خلاف الخ: پیچھے بحث آئی حکم خطاب اللہ ہے۔ خطاب اللہ یعنی کلام نفسی۔ کلام نفسی صفت ہے اور ازل میں ہے اس میں بحث ہے کہ ازل میں خطاب ہے یا نہیں ہے۔ اس میں اختلاف ہے۔ جب خطاب میں اختلاف ہو گیا۔ حکم بھی خطاب ہے۔ تو حکم میں بھی خطاب ہو جائے گا۔ یعنی ازل میں حکم تھا یا نہیں تھا۔ خطاب اللہ تعالیٰ المتعلق بافعال المکلفین۔ ثم فی تسمیۃ الخ بھی تم یہ مسئلہ ذکر فرمایا ہوں کہ یہ مرتبہ میں موخر ہے پیچھے حکم کی تعریف خطاب اللہ تعالیٰ۔ خطاب اللہ تعالیٰ کا کلام ہے۔ کلام نفسی اس کی صفت ہے۔ کلام نفسی کا تسمیہ خطاب کہ اس کو خطاب کہہ سکتے ہیں کہ نہیں کہہ سکتے اس میں اختلاف ہے۔ والحق۔ جب خلاف ہو گیا تو بعض نے کہا ازل میں کلام خطاب ہے۔ اور بعض دوسروں نے کہا۔ کلام ازل میں خطاب نہیں ہے۔ تو اپنا مختار بیان فرماتے ہیں کہ حق بات یہ ہے کہ یہ اختلاف لفظی ہے۔ لعل خطاب کی تفسیر میں اختلاف ہے۔ خطاب کی دو تفسیریں ہیں ایک مایُفھَم۔ دوسری تفسیر ہے: ما اُفھِمَ۔ مایُفھَم کا معنیٰ ہے خطاب وہ ہے جو افہام کرتا ہے یا کرے گا۔ ما افہم۔ خطاب وہ کلام ہے جو افہام کیا ہو۔ اگر تفسیر ہو مایُفھَم سے تو پھر خطاب ہے ازل میں خطاب ہے کیونکہ آگے کہ افہام کرتا ہے یا کرے گا۔ ازل میں کلام خطاب ہے۔ اگر تفسیر ما اُفھِمَ ہو۔ خطاب وہ ہے جو افہام کر دیا ماضی میں۔ تو پھر ازل سے پہلے ماضی^[عہ۲] تو کوئی نہیں۔ تو انہوں نے کہا۔ کلام ازل میں خطاب نہیں ہے۔ خلاصہ: جنہوں نے پہلی تفسیر کی انہوں نے کہا: کلام ازل میں خطاب^[عہ] ہے جنہوں نے دوسری تفسیر کی انہوں نے کہا کلام ازل میں^[عہ] خطاب نہیں ہے

ترجمہ: پھر بیچ تسمیہ کلام کے تھا بیچ ازل میں خطاب خلاف ہے اور حق یہ ہے کہ بے شک اگر تفسیر کیا جائے خطاب ساتھ اس کے جو افہام کرتا ہے یا کرے گا ہوگا کلام خطاب بیچ ازل کے اور اگر تفسیر کیا جائے خطاب ساتھ نہیں ہوگا بلکہ ہوگا بیچ ما لا یزال (مستقبل کے) مستقبل آئے گا تو افہام ہوگے۔

و یبتنی علیہ الحکم فی الازل او فیما لا یزال۔ اب اسی بات کو بیان کرتا ہے کہ اسی پر دوسرا اختلاف مبنی ہے۔ خطاب میں اختلاف ہے تو پھر حکم میں بھی اختلاف ہوگا کیونکہ حکم کی تعریف خطاب اللہ تعالیٰ۔ جو خطاب کی تعریف مایفہم سے کریں گے۔ پھر ازل میں حکم ہے۔

عہ۲ ازل سے پہلے ماضی تو کوئی نہیں افہام کر دیا۔

عہ تو بالاتفاق کلام خطاب ہے ۱۲

عہ تو پھر بالاتفاق کلام ازل میں خطاب نہیں ہے

قیاس احکام کا مثبت نہیں ہے۔ قیاس کاشف ہے۔ مثبت قرآن ہے۔ احکام پردوں میں
ہیں۔ وہ احکام جو قیاس سے ثابت ہوئے ہیں نص ظاہر نہیں ہے۔ حکم نص سے ثابت ہے
لیکن قیاس پردے ہٹاتا ہے اس طرح۔ یہ حکم بھی قرآن میں ہے یہ حکم بھی ہے مگر یہ بھی
یہ قیاس کہتا ہے۔ احکام قرآن سے ہیں قیاس کاشف ہے پردے اٹھاتا ہے۔
اب ہوا جب تم نے تینوں کو کاشف کیا۔ تو وہ بات جو حنفیہ نے کہا کہ قیاس فقط یہ
مثبت نہیں ہے۔ قرآن سنت اور اجماع یہ مثبت ہیں۔ انہوں نے تو اس طرح کہا۔
تو پھر یہ کیوں؟ تو اس کا جواب دیتا ہے۔ کاشف تینوں ہیں لیکن قیاس کا کشف واضح
تر تھا۔ اجماع اور سنت کا کشف واضح نہیں تھا۔ جب قیاس کا واضح تھا اس لیے اس کو کہا کہ یہ فقط
یہ مثبت نہیں ہے یہ کاشف ہے مثبت نہیں ہے۔ باقیوں کو ___ ہیں وہ بھی کاشف
لیکن قیاس کا کشف کرنا اطرح تھا۔ جو یہ تر تھا۔ یہ ہے علم توحید بھائی کہ۔ یہ نہیں ہے
کہ نعرہ مار کر اس کے اوپر رقص کرے۔ جب بندہ اس مقام میں پہنچتا ہے وہاں اس
طرح ٹھہراؤ ہوتا ہے نہ ادھر ہے نہ ادھر۔ سیناؤں کی مثال ہے کہ تھوڑا پانی
بہت چھلکتا ہے۔ پانی تھوڑا ہو تو کھڑکال زیادہ آتا ہے اور پانی بہت زیادہ ہو تو ٹھہراؤ
ہوتا ہے سمندر میں دیکھو۔ وہ چلیں گے۔ تیز مدوجزر کرتی ہیں تو ٹھہراؤ ہوتا ہے۔
قرآن مجید اس میں بہت تدبر کی ضرورت ہے۔ حدیث پاک کے اسرار جاننے کی ضرورت ہے
اس کے بعد [illegible] جب پہنچ جائے۔ تو وہ پہنچ جائے گا آگے پیر اس کے۔ لیکن اس کو حقیقت
سے اطلاع ہو جائے گی۔ یہ عقدہ نہیں ہوگا۔ الحمد اللہ میرے دل میں ایک عقدہ
نہیں ہے۔ استاذ صاحب نے فرمایا الحمد اللہ یہ تحدیث نعمت طور پر ہے۔ کبھی کوئی مسئلہ نہیں
ہوتا۔ یہ ان علماء کی برکتیں ہیں۔ جب ان پر آگاہی ہو تو پھر ساری باتیں رہ گئیں
آج کل ___ اللہ کا نام منوں دین سیکھو۔ ___ قیاس کا کشف میں اطرح ہے
اطرح ہوں گے۔ قیاس میں فرعیت ہوتی ہے۔ سنت اجماع میں تو فرعیت نہیں ہوتی۔ قیاس فرعیت
ہوتی ہے۔ ایک اصل ہوگی۔ ایک فرع ہوگی اور اس میں حکم معلوم نہیں ہے۔ اصل میں حکم معلوم ہے
مجتہد علت نکالے گا تو فرع میں لائے گا۔ پھر اس کو قیاس سے پتا چلے گا کہ یہ حکم
میں کتاب اللہ میں ہے۔ باقی سنت اور اجماع میں فرعیت اس طرح نہیں ہیں۔ تو ایسا ہوا
ہے کہ جیسے مثبت ہیں کاشف ہو گئے۔ اور وہ جو نقل کیا گیا حنفیہ سے کہ بے شک قیاس
مظہر ہے مثل خلاف سنت اور اجماع کے پس مبنی ہے [illegible] کہ بے شک وہ قیاس جو [illegible] ہے
بیچ فرعیت کے۔ پس تو اس کلام میں تامل کر۔

۲۵۳

مسلم الثبوت ص ۲۶ سبق ۱

ثم فی تسمیۃ الکلام فی الازل خطابا خلاف الخ: پیچھے بحث آئی حکم خطاب اللہ ہے۔ خطاب اللہ یعنی کلام نفسی۔ کلام نفسی صفت ہے اور ازل میں ہے اس میں بحث ہے کہ ازل میں خطاب ہے یا نہیں ہے۔ اس میں اختلاف ہے۔ جب خطاب میں اختلاف ہو گیا۔ حکم بھی خطاب ہے۔ تو حکم میں بھی خطاب ہو جائے گا۔ یعنی ازل میں حکم تھا یا نہیں تھا۔ خطاب اللہ تعالی المتعلق بافعال المکلفین۔ ثم فی تسمیۃ الخ ـ یہ مسئلہ ذکر فرمایا ہیوں کہ یہ مرتبہ میں موخر ہے پیچھے حکم کی تعریف خطاب اللہ تعالی۔ خطاب اللہ تعالی کا کلام ہے۔ کلام نفسی اس کی صفت ہے۔ کلام نفسی کا تسمیہ خطاب کر کے اس کو خطاب کہہ سکتے ہیں کہ نہیں کہہ سکتے اس میں اختلاف ہے۔ والحق ـ جب خلاف ہو گیا تو بعض نے کہا ازل میں کلام خطاب ہے۔ اور بعض دوسروں نے کہا۔ کلام ازل میں خطاب نہیں ہے۔ تو اپنا مختار بیان فرماتے ہیں کہ حق بات یہ ہے کہ یہ اختلاف لفظی ہے۔ اصل خطاب کی تفسیر میں اختلاف ہے۔ خطاب کی دو تفسیریں ہیں ایک: مایُفہِمُ۔ دوسری تفسیر ہے: ما اَفہَمَ۔ مایُفہم کا معنی ہے خطاب وہ ہے جو افہام کرتا ہے یا کرے گا۔ ما افہم۔ خطاب وہ کلام ہے جو افہام کیا ہوا ہو۔ اگر تفسیر ہو مایفہم سے تو پھر خطاب ہے ازل میں خطاب ہے کیونکہ آگے افہام کرتا ہے یا کرے گا۔ ازل میں کلام خطاب ہے۔ اگر تفسیر ما افہم ہو۔ خطاب وہ ہے جو افہام کر دیا ماضی میں۔ تو پھر ازل سے پہلے ماضی تو کوئی نہیں۔ تو انہوں نے کہا۔ کلام ازل میں خطاب نہیں ہے۔ محاکمہ: جنہوں نے پہلی تفسیر کی انہوں نے کہا کلام ازل میں خطاب ہے عــه۱ جنہوں نے دوسری تفسیر کی انہوں نے کہا کلام ازل میں خطاب نہیں ہے عــه۲

ترجمہ: پھر بیچ تسمیہ کلام کے تھا بیچ ازل میں خطاب خلاف ہے اور حق یہ ہے کہ بے شک اگر تفسیر کیا جائے خطاب ساتھ اس کے جو افہام کرتا ہے یا کرے گا ہو گا کلام خطاب بیچ ازل کے اور اگر تفسیر کیا جائے خطاب ساتھ نہیں ہو گا بل ہو گا بیچ مالا یزال (مستقبل کے) مستقبل آئے گا وہ افہام ہو گا۔

و ینبنی علیہ الحکم فی الازل او فیما لایزال ـ اب اسی بات کو بیان کرتا ہے کہ اسی پر دوسرا اختلاف مبنی ہے۔ خطاب میں اختلاف ہے تو پھر حکم میں بھی اختلاف ہو گا کیونکہ حکم کی تعریف خطاب اللہ تعالی۔ جو خطاب کی تعریف مایفہم سے کریں گے۔ پھر ازل میں حکم ہے۔

عــه تو بالاتفاق کلام میں خطاب ہے ۱۲

عــه۱ تو پھر بالاتفاق کلام ازل میں خطاب نہیں ہے ۱۲

عــه۲ ازل میں ... افہام کر دیا۔

[illegible] اگر حتمی ہے تو تحریم۔ اگر طلب حتمی نہیں ہے ... [illegible]
... کف کی ہے یعنی نہ کف عن الفعل کی۔ طلب ہو ہی نہیں یہ اباحت ہے۔

اور جو صفات کی تفسیر ما اقتضم سے کریں گے یہ ازل میں حکم نہیں ہے۔

ترجمہ: اور معنی ہوگا اوپر اسکے کہ بے شک وہ یعنی شان یہ ہے کہ حکم یہ ازل کے یا یہ ما لا یزال تک (مستقبل کے)

ثم الاقتضاء ان کان حتما لفعل الخ۔ خیال کیا۔ کون سا خیال کیا۔ لوگ مولویوں کو گمراہ کرتے ہیں۔ یہ لوگ من الجنۃ والناس ۔۔ پیران نمی پرند مریدان می پرانند۔ پیر نہیں اڑتے مرید اڑاتے ہیں۔ بابو! کتابیں پڑھو پیچھے جس طرح مرضی کرنا۔ کتابیں پڑھو گے تو تم کو کتابیں رہنمائی کریں گی۔ ابتدائی دور میں میں نورانی مسجد سے جمعہ پڑھا کر اڈے سے گزرا تو ایک بندہ بھاگتا ہوا آیا۔ بہت ادب جھکا ہوا تھا۔ ان وہابیوں اور دیوبندیوں کو چنگا رگڑا پلا۔ میں نے کہا: اور چپ کر تو۔ مجھے جو اساتذہ نے پڑھایا ہے میں اس کو معلم ہوں۔ لوگ خوش ہوتے ہیں کہ اس طرح دین کی خدمت ہو رہی ہے۔ کتابیں تمہاری جو رہنمائی کریں وہ کرو۔ اور جس کی کتاب تمہاری رہنمائی نہیں کر رہی اس کو ترک کرو۔ الحمد للہ۔ کتابیں ہیں قرآن مجید، حدیث موجود ہے۔ تفسیر موجود ہے فقہ موجود ہے علم سیر موجود ہے۔ سیر کبیر سیر صغیر بہت بہترین ہے امام محمد صاحب کی کتابیں۔ یہ ہمارا مذہب ہے اس کو پڑھنا چاہیے۔

اب حکم کی تعریف آگئی۔ خطاب اللہ تعالی المتعلق بفعل المکلف اقتضاء او تخییرا۔ اس میں اقتضاء آیا اب حکم کی تقسیم کرتے ہیں۔ دو تقسیمیں ہیں۔ ایک تقسیم معتزلہ کے نزدیک ہے اور ایک ہمارے نزدیک ہے۔ تو پہلے معتزلہ کی تقسیم۔ اقتضاء میں طلب ہوتی ہے۔ اب یا تو طلب ہے فعل کی فعل بھی کف کا عہ غیر۔ تو حتمی ہے یعنی جزمی ہے۔ تو طلب ہے فعل کی فعل بھی غیر کف ہے طلب بھی حتمی ہے حتمی یعنی جزمی ہے۔ اس کو کہتے ہیں ایجاب۔ ایجاب کی تعریف آگئی۔ وہ طلب ہے فعل کی۔ فعل بھی غیر کف ہے تو طلب حتمی ہے جزمی ہے۔ یہ ایجاب ہوگا۔ وھو نفس الامر النفسی — یعنی ایجاب نفس الامر نفسی ہے۔ یعنی لفظی کا مدلول ہے۔ لفظی دال ہوتا ہے۔ یا طلب فعل کی ہے فعل بھی غیر کف ہے۔ لیکن حتمی نہیں ہے بلکہ ترجیح راجح ہے۔ یعنی علیہ طلب راجح ہے۔ یہ ہے ندب۔ اب رہ گئی طلب ہے فعل کی۔ فعل کف ہے طلب حتمی ہے یا طلب ترجیحی۔ اگر حتمی ہے تو تحریم۔ اگر طلب حتمی نہیں ہے ترجیح طور ہے تو مکروہ۔ اب رہ گئی نہ طلب فعل کی ہے نہ کف کی ہے۔ یعنی نہ کف عن الفعل کی۔ طلب ہی یہی نہیں یہ اباحت ہے۔

عہ اس فعل کا اثر ... اس کو کف عن الفعل ... کو بھی فعل ... [illegible] ۱۲

یعنی فرض ا ا چھی کی پانچ اقسام

ایجاب، ندب، تحریم، مکروہ اور اباحت۔ یہ پانچ حکم آ گئے۔ ان کو احکام شرعیہ کہتے ہیں۔ جیسے کہتے ہیں الصلوۃ واجبۃ۔ وہ موجَب ہے اثر ایجاب کا جس سے فعل متصف ہوتا ہے، یہ احکام ہیں۔ ایجاب طلب ہے نفس الامر النفسی ہے اور لفظی دال ہے۔

ترجمہ: پھر اقتضاء اگر ہے حتمی، واسطے فعل کے ایسا فعل جو غیر ہے کف کا۔ پس ایجاب ہے اور وہ نفس الامر نفسی ہے۔ مطلب یہ ہے کہ نفس الامر النفسی ہے۔ طلب ہے یہ ہو گیا مدلول۔ یا ترجیحاً (حتمی کے مقابل ہے) پس ندب ہے یا کف (اس کا عطف اول ہوگا۔ حتماً کے اوپر ہے۔ ایک فعل غیر کف دوسرا کف۔ پس تحریم ہے یا ترجیح پس مکروہ ہے، یہ مکروہ تحریمی ہوگا۔ اور تخییر اباحت ہے۔

والحنفیۃ لاحظوا حال الدال الخ: اب کہتا ہے پہلی تقسیم میں حال مدلول کا تھا۔ کہ طلب حتمی فعل غیر کف کا ہے یا ترجیحی یہ مدلول کا حال ہے۔ مدلول کلام نفسی ہے لفظی دال ہے۔ اب حنفیہ نے حال دال کا لحاظ کر کے تقسیم کی۔ انہوں نے کہا کہ اقتضاء طلب ہے طلب کو دیکھو۔ اگر طلب جازم ہے تو قطعی ہے یہ افتراض ہے اور تحریم ہے۔ طلب ہوگی فعل کی فعل ہی غیر کف۔ طلب جازم جزمی ہے تو قطعی ہے تو افتراض۔ دوسرا ہو گیا اگر طلب ہے کف کی۔ کف جازم ہو قطعی ہے تو یہ تحریم ہے۔ اس کے بعد یا تو طلب جازم ہے لیکن ظنی ہے۔ تو یہ ایجاب ہے اور طلب کف عن الفعل کی ہے۔ لیکن قطعی نہیں ہے ظنی ہے تو انہوں نے کہا کراھۃ التحریم۔

ولیشار کا معھما فی استحقاق العقاب بالترک ترجمہ: اور حنفیہ کیا ہیں۔ ملاحظہ کیا انہوں نے حال دال کا۔ پس کہا انہوں نے ان ثابت ہو طلب جازم ساتھ قطعی کے پس افتراض ہے اور تحریم ہے۔ یا ساتھ ظنی کے پس ایجاب ہے اور کراھۃ تحریم ہے۔ (اس کے اندر پر ایک ہی تعریف آ گئی۔

ولیشارکا معھما فی استحقاق العقاب بالترک: اب فرماتے ہیں دوسری تقسیم میں ایک افتراض ہے اور ایک ایجاب۔ اس میں مابہ الاشتراک۔ دونوں کا کرنا ضروری ہے۔ فرض پر عمل بھی ضروری ہے اور ایجاب پر عمل بھی ضروری ہے ثواب ملے گا دونوں۔ اور اسی طرح اگر دونوں کو ترک کرے گا یعنی فرض کو ترک کرتا ہے یا ایجاب کو ترک کرتا ہے تو عقاب کا مستحق ہوگا۔ فرق صرف اعتقاد میں ہوگا۔ افتراض کا منکر کافر ہو جائے گا کیونکہ وہ قطعی دلیل سے ثابت ہے۔ اس قطعی دین کا انکار لازم آئے گا۔ ایجاب کا منکر کافر نہیں ہوگا۔ ضال مضل

فرض و واجب کا عقیدہ ... [illegible]

یعنی فعل کے پانچ احکام ہیں۔

ایجاب، ندب، تحریم، مکروہ اور اباحت۔ یہ پانچ حکم آگئے۔ ان کو احکام شرعیہ کہتے ہیں۔ جیسے کہتے ہیں الصلوۃ واجبۃ۔ وہ ہوتا ہے اثر ایجاب کا جس سے فعل متصف ہوتا ہے۔ یہ احکام ہیں۔ ایجاب طلب ہے نفس الامر النفسی ہے اور لفظی دال ہے۔

ترجمہ: پھر اقتضاء اگر ہے حتمی واسطے فعل کے ایسا فعل جو غیر ہے کف کا۔ پس ایجاب ہے اور وہ نفس الامر نفسی ہے۔ مطلب یہ ہے کہ نفس الامر النفسی ہے۔ طلب ہے یہ ہوگیا مدلول۔ یا ترجیحاً (حتمی کے مقابل ہے) پس ندب ہے یا کف (اس کا عطف افعل ہوگا۔ حتما کے اوپر ہے۔ ایک فعل غیر کف دوسرا کف۔ پس تحریم ہے یا ترجیح پس مکروہ ہے۔ یہ مکروہ تحریمی ہوگا۔ اور تخییر اباحت ہے۔

والحنفیۃ لاحظوا حال الدال الخ: اب کہتا ہے پہلی تقسیم میں حال مدلول کا تھا۔ کہ طلب حتمی فعل غیر کف کا ہے یا ترجیحی یہ مدلول کا حال ہے۔ مدلول کلام نفسی ہے لفظی دال ہے۔ اب حنفیہ نے حال دال کا بھی ذکر کرکے تقسیم کی۔ انہوں نے کہا کہ اقتضاء طلب ہے طلب کو دیکھو۔ اگر طلب جازم ہے تو قطعی ہے یہ افتراض ہے اور تحریم ہے۔ طلب ہوگی فعل کی فعل ہی غیر کف۔ طلب جازم جزمی ہے تو قطعی ہے تو افتراض۔ دوسرا ہوگیا اگر طلب ہے کف کی۔ کف جازم ہے قطعی ہے تو یہ تحریم ہے۔ اس کے بعد یا تو طلب جازم ہے لیکن ظنی ہے۔ تو یہ ایجاب ہے اور طلب کف عن الفعل کی ہے۔ لیکن قطعی نہیں ہے ظنی ہے تو انہوں نے کہا کراھۃ التحریم۔

والشافعیۃ لم یفرقوا فی استحقاق العقاب بالترک۔ ترجمہ: اور حنفیہ کہتے ہیں۔ ملاحظہ کیا انہوں نے حال دال کا۔ پس کہا انہوں نے ان ثابت ہو طلب جازم ساتھ قطعی کے پس افتراض ہے اور تحریم ہے۔ یا ساتھ ظنی کے پس ایجاب ہے اور کراھۃ تحریم ہے۔ (اس کے اندر ہر ایک کی تعریف آگئی۔

والشافعیۃ لم یفرقوا فی استحقاق العقاب بالترک: اب فرماتے ہیں دوسری تقسیم میں ایک افتراض ہے اور ایک ایجاب۔ اس میں ما بہ الاشتراک۔ دونوں کا کرنا ضروری ہے۔ فرض پر عمل بھی ضروری ہے اور ایجاب پر عمل بھی ضروری ہے ثواب ملے گا دونوں۔ اور اسی طرح اگر دونوں کو ترک کرے گا یعنی فرض کو ترک کرتا ہے یا ایجاب کو ترک کرتا ہے تو عقاب کا مستحق ہوگا۔ فرق صرف اعتقاد میں ہوگا۔ افتراض کا منکر کافر ہو جائے گا کیونکہ وہ قطعی دلیل سے ثابت ہے۔ اس قطعی دلیل کا انکار لازم آئے گا۔ ایجاب کا منکر کافر نہیں ہوگا۔ ضال مضل

فرض کا عقیدہ رکھنا ضروری ہے۔ فرض کا انکار کرنے والا کافر ہوگا۔ واجب کا عقیدہ رکھنا ضروری ہے۔ واجب کا انکار کرنے والا کافر نہیں۔ ۱۲

ہوگا۔ کیونکہ اس کا ثبوت ظنی دلیل سے ہے۔ اس میں شبہ ہے۔ اور حدیں شبہات سے گر جاتی ہیں۔
اسی طرح تحریم اور مکروہ تحریمی کف عن الفعل پر ثواب پایا گیا دونوں میں کف عن الفعل لازم ہے اور
اور ترک کف پر دونوں میں مستحق عقاب ہے۔ یہ ما بہ الاشتراک ہے اور ما بہ الامتیاز میں پہلے
کی طرح ہے۔

ترجمہ۔ اور مشترک ہیں دونوں یعنی ایجاب اور اسی طرح تحریم دونوں کو یعنی افتراض اور تحریم کو
پہنچے استحقاق عقاب سے ساتھ ترک کے۔

ومن ههنا قال محمد رحمه الله تعالى كل مكروه حرام الخ۔ اس کا تائید پیش کرتے ہیں۔ ترک پر
جتنا گناہ ہوگا۔ مکروہ تحریمی کے ارتکاب سے اتنا گناہ ہوگا حرام کے ارتکاب سے بھی اتنا ہوگا۔
جتنا واجب پر عمل کرنے سے ثواب ہوگا فرض پر عمل کرنے سے بھی اتنا ہی ہوگا۔ یعنی
ترک کف کیا یا ترک فعل کیا۔ یہ سب کا حکم آگیا۔ کیونکہ استحقاق عقاب میں برابر تھے
اس لیے امام محمد نے فرمایا کل مکروہ حرام۔ حرام کا ثبوت ہے مکروہ کے لیے خود کہ لیے
اور مکروہ سے مکروہ تحریمی مراد ہے۔ اس لیے آپ نے فرمایا ترک میں استحقاق
عقاب میں ان کا حکم برابر ہے۔ جب ثواب عقاب میں برابر تھے تو اس لیے آپ
نے حرام کو مکروہ کے اوپر حمل کیا۔ یہ تجوزاً۔ ویسے تو فرق ہے۔ اور حقیقت وہ ہے
جو شیخین نے فرمایا۔ کہ مکروہ تحریمی حرام کے قریب تر ہے۔ مکروہ تحریمی حرام کا قریبا
ہے مگر حرام نہیں ہے۔ مکروہ تحریمی میں نفس جواز ہوتا ہے۔ اگر نفس جواز نکل جائے
تو پھر تو حرام ہو جائے گا۔ تو حرام اور مکروہ تحریمی میں یہ فرق ہے۔ جیسے حدیث
میں آیا صلوا خلف كل بر و فاجر۔ الحدیث۔ فقہ میں آیا کہ فاسق فاجر کے پیچھے نماز
پڑھنی مکروہ ہے۔ لیکن اگر اس کے پیچھے کوئی پڑھے تو فرض ادا ہو جاتا ہے وہ
نفس جواز کی وجہ سے۔

ترجمہ۔ اور اسی وجہ سے یعنی مشارکت کی وجہ سے فرمایا امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ کل مکروہ حرام۔
فرمایا از روئے تجوز کے اور حقیقۃ وہ ہے جو فرمایا دونوں نے اس کو کہ بے شک مکروہ
طرف حرام کے قریب تر ہے۔ خذ هذا۔

[illegible]

مسلم الثبوت ص ۲۶ سبق ۲۰:

واعلم انهم جعلوا اقسام الحکم مرۃ الخ: ایک سوال ہے واعلم سے اس کا جواب دیتا ہے۔ اصولیوں کی کلام میں تعارض ہے۔ کبھی تو کہتے ہیں، حکم کی تقسیم کرتے ہیں تو کہتے ہیں ایجاب، تحریم اور کبھی تقسیم کرتے ہیں تو کہتے ہیں وجوب، حرمت۔ ایجاب وہ ہوتا ہے جس پر وجوب متفرع ہوتا ہوتا ہے۔ تحریم جس پر حرمت مترتب ہوتی ہے۔ یہ ایک شئی تو نہیں ہو سکتے۔ کہتے ہیں اوجبہ فوجب۔ کبھی ایجاب کہتے ہیں، کبھی وجوب، کبھی تحریم کہتے ہیں، کبھی حرمت سے تعبیر کرتے ہیں یہ کلام میں تعارض ہے۔ ایک شئی نہیں ہے۔ ایجاب ہوتا ہے واجب کرنا۔ تحریم ہوتی حرام کرنا، اور وجوب، حرمت۔ یہ تو واجب کرنا نہیں ہے یہ تو واجب ہونا، حرام ہونا ہے۔ ایجاب تحریم حاکم کی صفتیں ہیں۔ وجوب اور حرمت فعل کی صفتیں ہیں۔ ان کی کلام میں تدافع ہے۔ لہذا جب ایجاب کہیں گے تو وجوب نہیں ہے جب تحریم کہتے ہیں تو حرمت نہیں ہے کیوں کہ ایک شئی نہیں ہے۔ وجوب کہتے ہیں تو ایجاب نہیں ہے۔ حرمت کہتے ہیں تو تحریم نہیں ہے۔ تو اس کے دو جواب ہیں۔ بعض نے یہ جواب دیا کہ یہاں مسامحت ہے یعنی مجاز ہے۔ ایجاب، تحریم حکم کا حقیقی معنی ہے۔ وجوب، حرمت مجازی معنی ہے۔ کبھی حقیقت کو ذکر کرتے ہیں اور کبھی مجاز کو اس کو تعارض نہیں کہا جاتا۔ ہاں ایک معنی ہوتا تو ہوتا۔ یہاں تو معنی حقیقی ہے، معنی مجازی ہے۔ دوسرا جواب یہ دیا کہ ایجاب، وجوب، تحریم حرمت میں اتحاد ذاتی ہے، اختلاف اعتباری ہے۔ کیونکہ اتحاد ذاتی ہے تو ایک بار ایک ذکر کر دیا۔ دوسری بار دوسرے کو ذکر کر دیا۔ اتحاد ذاتی ہے ایک ہے۔ ہاں تغایر ہے تو اعتباری ہے۔ اگر اختلاف ذاتی ہوتا تو پھر تعارض آتا۔

ترجمہ: اور جان تو بے شک انہوں نے بنایا اقسام حکم کے ایک بار ایجاب اور تحریم اور دوسری بار وجوب اور حرمت۔ پس حمل کیا بعض ان کے نے اوپر مسامحت کے۔ (مسامحت کا معنی چشم پوشی۔ جہاں چشم پوشی ہو وہاں جواز ہوتا ہے کہ ایسا کرنا جائز ہے۔ مجاز ہوتا ہے) اور بعض ان کے نے اوپر اس کے کہ بے شک وہ دو متحد بالذات ہے اور مختلف بالاعتبار ہیں۔

فان معنی افعل اذا نسب الی الفعل الخ: اب اس پر دلیل دیتا ہے کہ اتحاد ذاتی ہے، اعتباری ہے، شئی ایک ہے۔ وہ یہ ایک ہے کہ حکم ہے معنی افعل، لاتفعل۔

معنی افعل اس کی نسبت کریں حاکم کی طرف۔ حاکم کی طرف بھی کر سکتے ہیں کیونکہ یہ اس کا معمول ہے
اور معنی افعل کا مفعول کی طرف بھی نسبت کر سکتے ہیں اور معنی افعل کے ضمن میں ہے کہ یہ
کہ معنی افعل کی نسبت حاکم کی طرف بھی کر سکتے ہیں اور مفعول کی طرف بھی کر سکتے ہیں۔
اگر نسبت کریں حاکم کی طرف تو یہی معنی افعل کا ایجاب ہے اور اگر مفعول کی طرف نسبت
کریں تو وہی معنی افعل کا وجوب ہے۔ شئی ایک ہے اور وہ معنی افعل ہے اور اعتبار
دو ہیں۔ اتحاد ذاتی ہے تغایر اعتباری۔

ترجمہ: پس کیونکہ معنی افعل کا جب نسبت کیا جائے طرف حاکم کے (یہ نسبت کر سکتے ہیں
کیونکہ حاکم کہتا ہے افعل) نام رکھا گیا وہ یعنی معنی افعل کا ایجاب اور جب نسبت
کیا جائے معنی افعل کا طرف فعل کے نام رکھا گیا وہ وجوب۔

واورد ان الوجوب مترتب علی الایجاب فکیف الاتحاد: اب اس پر اعتراض
ہوگیا۔ کہ تم کہتے ہو کہ معنی افعل ایک ہے اس کو ایجاب بھی کہہ سکتے ہیں اور وجوب بھی
تو یہ اعتراض کرتا ہے کہ ان میں اتحاد نہیں ہے کیونکہ وجوب ایجاب پر مترتب ہے۔
کہا جاتا ہے اوجبتہ فوجب۔ مترتب مترتب علیہ ان میں اتحاد نہیں ہوتا۔ غیر غیر
ہوتے ہیں۔ کیونکہ یہ موقوف موقوف علیہ بن جاتے ہیں۔ علت معلول۔ تو غیر غیر
ہوتے۔ ترجمہ: اور وارد کیا گیا یہ کہ وجوب مترتب ہے اوپر ایجاب کے پس کیسے
ہے اتحاد۔

وہ تو دودھا استاد تھا۔ محب اللہ صاحب۔ ان کا بھی عرس [illegible] مناؤ۔ جن کے
عرس کرنے چاہیے تھے ان کے کرتے نہیں ہیں۔ یہ پتا نہیں کیا وجہ ہے؟ وہ
لوگ کام کر گئے ہیں۔ انہوں نے کیا لینا دینا یاد کرو یا نہ کرو۔ لیکن ان کا
فائدہ افادہ ہے۔ اس کتاب کو دیکھا ہے۔ اس پہ حاشیے دیکھیں ہیں سارا بھر
دیا ہے۔ جس کتاب کو دیکھو کہ اس کے اوپر شروح حواشی بہت زیادہ ہیں۔
تو سمجھ جاؤ کہ یہ کتاب ہے۔ علماء کا معمول چل رہی ہے۔ ہم لوگ نصاب میں داخل
کر دی گئی ہے۔ یہ اساتذہ کے سلسلے ہیں۔ کہ محب اللہ صاحب اوپر ہیں۔ اس
سے نیچے فیض چلا ہے، کے علماء۔

وبجاب بجواز ترتب الشئی علی نفسه: اب اس کا جواب دیتا ہے۔ منا ما ثابت نہیں ہے

معنی افعل اس کی نسبت کریں حاکم کی طرف۔ حاکم کی طرف بھی کر سکتے ہیں کیونکہ یہ اس کا قول ہے
اور معنی افعل کا فعل کی طرف بھی نسبت کر سکتے ہیں اور فعل افعل کے ضمن میں ہے کہ یہ
کہ یہ معنی افعل کی نسبت حاکم کی طرف بھی کر سکتے ہیں اور فعل کی طرف بھی کر سکتے ہیں۔
اگر نسبت کریں حاکم کی طرف تو یہی معنی افعل کا ایجاب ہے اور اگر فعل کی طرف نسبت
کریں تو وہی معنی افعل کا وجوب ہے۔ شئی ایک ہے اور وہ معنی افعل ہے اور اعتبار
دو ہیں۔ اتحاد ذاتی ہے تغایر اعتباری۔
ترجمہ: پس کیونکہ معنی افعل کا جب نسبت کیا جاتا ہے طرف حاکم کے (یہ نسبت کر سکتے ہیں
کیونکہ حاکم کہتا ہے "افعل") نام رکھا گیا وہ یعنی معنی "افعل" کا ایجاب اور جب نسبت
کیا جاتا ہے معنی "افعل" کا طرف فعل کے نام رکھا گیا وہ وجوب۔
واورد ان الوجوب مترتب علی الایجاب فکیف الاتحاد؟ اب اس پر اعتراض
ہو گیا۔ کہ تم کہتے ہو کہ معنی افعل ایک ہے اس کو ایجاب بھی کہہ سکتے ہیں اور وجوب بھی
تو یہ اعتراض کرتا ہے کہ ان میں اتحاد نہیں ہے کیونکہ وجوب ایجاب پر مترتب ہے
کہا جاتا ہے اوجبہ فوجب۔ مترتب مترتب علیہ ان میں اتحاد نہیں ہوتا۔ غیر غیر
ہوتے ہیں۔ کیونکہ یہ موقوف موقوف علیہ بن جاتے ہیں۔ علت معلول۔ تو غیر غیر
ہوتے۔ ترجمہ: اور وارد کیا گیا یہ کہ وجوب مترتب ہے اوپر ایجاب کے پس کیسے
ہے اتحاد۔
وہ تو بڈھا استاذ تھا۔ محب اللہ صاحب۔ ان کا بھی عرس ہوتا منانا۔ جن کے
عرس کرنے چاہیے تھے ان کے کرتے نہیں ہیں۔ یہ پتا نہیں کیا وجہ ہے؟ وہ
لوگ کام کر گئے ہیں۔ انہوں نے کیا لاٹری دیوں یاد کرو یا نہ کرو۔ لیکن ان کا
فائدہ افادہ ہے۔ اس کتاب کو دیکھا ہے۔ اس پہ حاشیے دیکھیں ہیں سارا عمر
دیا ہے۔ جس کتاب کو دیکھو کہ اس کے اوپر شروح حواشی بہت زیادہ ہیں۔
تو سمجھ جاؤ کہ یہ کتاب ہے۔ علماء کا قبول چل رہی ہے۔ ہم لقاب میں دلیل
کر دی گئی۔ یہ اساتذہ کے سلسلے ہیں۔ تو محب اللہ صاحب اولیاء ہیں۔ اس
سے بڑا فیض چلا ہے علماء کے
واجاب بجواز ترتب الشئی علی نفسہ؟ اب اس کا جواب دیتا ہے۔ منا ماتیں نہیں ہے

ایک شئی ہوتی ہے۔ دو چیزیں ہیں ایک اعتبار سے متحد ہیں اور ترتب اور اعتبار سے ہے۔
تو یہ جائز ہے۔ ان کے درمیان میں اتحاد ہے مترتب اور مترتب علیہ اور اعتبار سے ہیں۔
تو اس طرح ہو سکتا ہے کہ ترتب الشئی علی نفسہ۔ اعتبار سے۔ ایک شئی ہے۔ ایک اعتبار سے مترتب
اور مترتب علیہ ہے اور ایک اعتبار سے اتحاد ہے۔ جیسے باپ ہے اس کا وجود حدوث پہلے ہوتا ہے
ابن سے پہلے: شئی ایک ہے وصف ابوۃ ہے بنوت کے بعد ہے۔ شئی پہلے ہوتی ہے اس کی
وصف موخر ہوتی ہے۔ جیسے وصفیں شئی کی شئی کے وجود سے موخر ہوتی ہیں۔ تو یہاں اسی
طرح ہے۔ ترتب الشئی علی نفسہ باعتبار آخر اور اعتبار سے ہے۔ مرتب اور اعتبار سے
ہے اور مترتب علیہ اور اعتبار سے ہے۔ اب اس کا بیان فرماتے ہیں۔ مرجع یہی ہے۔ ترتب
ان کی ذاتوں میں نہیں ہے بلکہ ترتب اعتباروں میں ہوتا ہے۔ ایک اعتبار دوسرے
اعتبار پر مترتب ہے۔ ایجاب وجوب ایک شئی ہے۔ ترتب دوسری اعتبار سے آرہا ہے۔
اصل مترتب مترتب علیہ اعتبار بن رہے ہیں۔ نہ کہ وہ شئی ہے۔ یعنی۔ ایک شئی ہوتی
ہے اس کا یہاں ترتب علی نفسہ دوسرے اعتبار سے ہوگا۔ کیونکہ ایجاب وجوب ایک شئی ہے
اس لیے ترتب علی نفسہ ہے۔ لیکن وجوب ایجاب پر مترتب بھی ہو رہا ہے۔ تو ترتب علی
نفسہ ہو گیا۔ جب وجوب عین ایجاب کا۔ اور مترتب بھی ہو رہا ہے۔ تو اس کا جواب
دیتے ہیں ترتب الشئی علی نفسہ اعتباری جائز ہوتا ہے۔ یہ لحاظ کریں کہ حاکم کی طرف تو
ایجاب ہے فعل کی طرف تو وجوب ہے۔ تو ترتب اس لحاظ سے ہے۔ یعنی فعل کی طرف
اعتبار سے ترتب ہے۔ یعنی ایجاب وجوب ذات میں ایک لیکن ترتب اعتباری ہے۔
اصل میں ترتب ایک اعتبار کا دوسرے اعتبار پر ہے۔ یعنی وجوب کا ترتب ایک اعتبار
ہے جب فعل کی طرف نسبت کی۔ اور دوسرا اعتبار ہے جب حاکم کی طرف نسبت کیا۔ تو ایک
اعتبار دوسرے اعتبار پر مترتب ہو رہا ہے۔ ایک شئی ہے ایک ذات ہے اور ترتب
اس طرح ہے۔

ترجمہ: اور جواب دیا گیا ساتھ جواز ترتب شئی کے علی نفسہ ساتھ اعتبار دوسرے کے اور
مرجع اس کا طرف ترتب ایک اعتبار کے اوپر دوسرے کے۔

قال السید و ھذا ایجاب عما قیل الخ: اب ایک سوال تھا کہ تم نے ایجاب اور
وجوب میں اتحاد ثابت کیا۔ کہ ایجاب وجوب اعتبارات ہیں۔ اور اصل میں

ایک دوسرے کا عین ہیں۔ اسی کو ایجاب کہہ رہے ہیں نسبت حاکم کی طرف ہے۔ معنی اصل کو ایجاب کہہ رہے ہیں۔ اور معنی اصل کو وجوب بھی کہہ رہے ہیں جب نسبت محل کی طرف ہے۔ شی ایک ہے۔ اور اعتبار کی نوع میں ایجاب وجوب آیا۔ تو کہتا ہے کہ جو جواب دیا گیا۔ سچا ہے۔
ایک اور سوال ہوتا ہے اس کا بھی یہی جواب دیتے ہیں۔ وہ سوال یہ تھا کہ ایجاب مقولہ فعل ہے۔ اور وجوب مقولہ انفعال ہے۔ جیسے کہتے ہیں مطاوعت ہوتی ہے۔ پہلے مثل کے فاعل نے جو فعل کیا دوسرے مثل کے فاعل نے اس سے اثر کو قبول کیا۔ وجوب مقولہ انفعال سے اور ایجاب مقولہ فعل ہے۔ تو پھر مقولے آپس میں مباین ہوتے ہیں۔ تو معنی اصل پر دو مقولے کیسے سچے ہو سکتے ہیں۔ مقولے جو ہوتے ہیں مباین ہوتے ہیں۔ ایک شی پر دو مقولے اکٹھے نہیں ہوتے۔ یہ اصول فقہ ہے۔ کہتے ہیں یہاں کونسی منطق ہے۔ یا یہاں کونسا فلسفہ ہے۔ یعنی یہ محاورات ہیں۔ اور انہوں نے اصطلاحیں بنائی ہوئی ہیں۔ باقی ہے جیسے ایک بات۔ ان کو جو اصطلاح ہے وہ کو لفظ مقولے کا بولیں گے۔ جس کو اصطلاح کا نہیں پتا۔ وہ کہے گا کہ پتا نہیں مقولہ کیا ہوتا ہے۔ ہم تو نہیں پہچانتے حلوا جانتے ہیں۔ جیسے ہم جانتے ہیں کوئی ایسے ہی دے تو اس کا بھی علم آتا ہے۔ گویا کہ عادت پڑی ہوئی ہے۔ لیکن اب یہ اصطلاحیں۔ ہماری بلا جانیں۔ ہاں جی۔ ایک اور اعتراض بھی ہے۔ اس کا جواب بھی یہی ہوتا ہے۔ معنی اصل کا ایجاب اور معنی اصل کا وجوب اعتباری فرق ہے۔ اب کوئی کہتا ہے کہ یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ ایجاب ہے مقولہ فعل۔ تاثیر کرنا غیر میں۔ هیئة حاصلة من الشئ بسبب تأثيره في الغير۔ یہ تو مقولہ فعل ہے۔ اور وجوب مقولے انفعال ہے۔ تاثر عن الشئ۔ اس سے ترتب ہوتی ہے۔ اب دو مقولے۔ مقولے آپس میں مباین ہوتے ہیں۔ مسئلہ یہ ہے کہ ایک شی پر محمول نہیں ہوتے۔ کہ معنی اصل ایجاب ہے۔ معنی اصل وجوب ہے۔ ایجاب وجوب دو مقولے ایک شی پر اکٹھے ہو جائیں گے۔ حالانکہ ان میں مباینت ہوتی ہے۔ تو جواب دیتا ہے۔ وہ مقولے ہوتے ہیں یہ اعتبارات ہیں۔ وہ مقولات حقیقیہ ہوتے ہیں۔ جیسے پتھر۔ جس مقولے سے ہے یہ حقیقی مقولہ ہے۔ یہ انفعال پر بھی نہیں آسکتا اور اس کے ساتھ جمع نہیں ہو سکتا۔ لیکن یہ اعتبارات ہیں۔ سمجھے گا۔ معنی اصل کی نسبت کی ہے حاکم کی طرف اس اعتبار سے ایجاب ہے۔ یہ مقولے اعتباری ہیں۔

عہ ولیسے یہی قول لیں آگیا۔ پہلے محنت کی پھر تصنیف کی۔ میر ایساغوجی۔ میر قطبی۔ لکھی گئی ہیں۔
سراجی کی شرح لکھی۔ بڑی معتبر ہیں۔ اس کو دیکھ کر مدرس پڑھاتے ہیں۔

تو کسی نے کہا: کہ مقولے اعتباری بھی ایک شئی پر اکٹھے نہیں ہو سکتے۔ یہ دعوی چھوڑا ہے
اور چھوڑا دعوی قابل قبول نہیں ہے۔

ترجمہ: فرمایا السید رحمہ اللہ تعالی نے اور سا کو الشی کے جواب دیا گیا ما قبل سے (ایک اعتراض ہے)
اس کا بھی یہی جواب دیا گیا ہے جو ترتب احد اعتبارین علی الآخر۔ جیسے باپ ایک ہے۔ ذات پہلے
ہے ابن ہے۔ اور وصف ابن کے بعد ہے۔ اب ابن کے بعد بنتا ہے اس سے پہلے تو نہیں بنتا۔
ایک شئی ہے۔ ایک اعتبار سے پہلے ہے اور دوسرے اعتبار سے بعد میں ہے۔ اصل میں اعتبار آگے پیچھے
ہو تے ہیں۔ ذات وہی ہے شئی وہی ہے۔ اب الوہ والی صفت ہے ابن کے بعد ہے۔ اب
ذات کے اعتبار سے پہلے ہے ایک اعتبار ذات کا ہے اور ایک وصف کا۔ شئی ایک
ہے پہلے بھی ہے اور بعد بھی۔) بے شک ایجاب مقولہ فعل سے ہے اور وجوب مقولہ
انفعال سے ہے۔ اور دعوی ممتنع ہونا صدق مقولات کا اوپر ایک شئی کے ساتھ
اعتبارات مختلفہ کے لیے محل مناقشہ ہے انتہی۔ رحمہ اللہ تعالی۔

مسلم الثبوت ص ۲۷۔ سبق ۵۔

اقول الحاصل ان تصادق المقولات الحقیقیۃ یلزم الخ۔ میر سید شریف نے جو کہا ایجاب
بحاقبل۔ اقول الحاصل سے ماتن اس کا حاصل بیان کرتا ہے۔ ایک ہیں مقولات حقیقیہ
منطق میں مقولات کی بحث آتی ہے۔ ایک مقولات اعتباریہ۔ یہاں پر مقولات اعتباریہ
ہیں: معنی افعل میں ایجاب مقولہ فعل ہے اور معنی انفعل میں وجوب مقولہ انفعال ہے۔ ایک
معنی افعل کے اوپر جمع ہو رہے ہیں۔ اور محمول بھی ہو رہے ہیں۔ افعل ایجاب، افعل
وجوب۔ یہ تصادق ہے۔ فرماتے ہیں جو مقولات حقیقیہ ہیں یہاں ان کا اجتماع لازم
نہیں آرہا اور جو لازم آرہا ہے وہ مقولات حقیقیہ نہیں ہیں وہ مقولات اعتباریہ ہیں
مقولات حقیقیہ کا اجتماع ممتنع ہے۔ اعتباریہ کا اجتماع ممتنع نہیں ہے۔ جو ممتنع
ہے وہ لازم نہیں آرہا اور جو لازم آرہا ہے وہ ممتنع نہیں۔ جیسے پتھر مقولہ جوہر
ہے۔ پتھر پر مقولہ جوہر اور عرض صادق نہیں آسکتے مقولات حقیقیہ ہیں۔ یہاں جواب کا
حاصل بیان کرتے ہیں۔ مقولات حقیقیہ کا اجتماع اور تصادق ایک شئی پر ممتنع ہے۔
مقولات اعتبار ہوں تو ان کا تصادق ممتنع نہیں ہے۔ جو ممتنع ہے وہ لازم نہیں آرہا

عه ولیسے ہی قبول نہیں آ گیا۔ جیسے ممنت کی پھر تصنیف کی۔ میر ایساغوجی۔ میر قطبی۔ کتنی لکھا ہیں۔
سراجی کی شرح لکھی۔ بڑی بڑی کتابیں۔ اس کو دیکھ کر مدرس پڑھاتے ہیں۔

تو کسی نے کہا: کہ مفہوم اعتباری بھی ایک شئی پر اکٹھے نہیں ہو سکتے۔ یہ دعویٰ چھوڑا ہے
اور چھوڑا دعویٰ قابل قبول نہیں ہے۔

ترجمہ: فرمایا السید رحمہ اللہ تعالیٰ نے اور سا تھ اس کے جواب دیا گیا ماقبل سے (ایک اعتراض ہے
اس کا بھی یہی جواب دیا گیا وہ جو ترتیب اعتبارین علی الآخر۔ جیسے باپ ایک ہے۔ ذات پہلے
ہے ابن وہ ہے۔ اور وصف ابن کے بعد ہے۔ اب ابن کے بعد بنتا ہے اس سے پہلے تو نہیں بنتا۔
ایک شئی ہے۔ ایک اعتبار سے پہلے ہے اور دوسرے اعتبار سے بعد میں ہے۔ اصل میں اعتبار آگے پیچھے
ہوتے ہیں۔ ذات وہی ہے شئی وہی ہے۔ اب الوجہ والی صفت ہے ابن کے بعد ہے۔ اب
ذات کے اعتبار سے پہلے ہے ایک اعتبار ذات کا ہے اور ایک وصف کا۔ شئی ایک
ہے پہلے بھی ہے اور بعد بھی۔) بے شک ایجاب مقولہ فعل سے ہے اور وجوب مقولہ
انفعال سے ہے۔ اور دعویٰ ممتنع ہونا صدق معقولات کا اوپر ایک شئی کے ساتھ
اعتبارات مختلفہ کے یہ محل مناقشہ ہے انتہیٰ۔ رحمہ اللہ تعالیٰ۔

مسلم الثبوت ص ۲۷۔ سبق ۵۔

اقول الحاصل ان تصادق المعقولات الحقیقۃ م یلزم الخ۔ میر سید شریف نے جو کہا ایجاب
بمعنی ـــــ اقول الحاصل سے ماتن اس کا حاصل بیان کرتا ہے۔ ایک ہیں معقولات حقیقیہ
منطق میں معقولات کی بحث آتی ہے۔ ایک معقولات اعتباریہ ـــ یہاں پر معقولات اعتباریہ
ہیں: معنی اصل میں ایجاب مقولہ فعل ہے اور معنی اصل میں وجوب مقولہ انفعال ہے۔ ایک
معنی لفعل کے اوپر جمع ہو رہے ہیں۔ اور محمول بھی ہو رہے ہیں۔ افعل ایجاب، افعل
وجوب۔ یہ تصادق ہے۔ فرماتے ہیں جو معقولات حقیقیہ ہیں یہاں ان کا اجتماع لازم
نہیں آ رہا اور جو لازم آ رہا ہے وہ معقولات حقیقیہ نہیں ہیں وہ معقولات اعتباریہ ہیں
معقولات حقیقیہ کا اجتماع ممتنع ہے۔ اعتباریہ کا اجتماع ممتنع نہیں ہے۔ جو ممتنع
ہے وہ لازم نہیں آ رہا اور جو لازم آ رہا ہے وہ ممتنع نہیں۔ جیسے پتھر مقولہ جوہر
ہے۔ پتھر پر مقولہ جوہر اور عرض صادق نہیں آ سکتے۔ معقولات حقیقیہ ہیں۔ یہاں جواب کا
حاصل بیان کر رہے ہیں۔ معقولات حقیقیہ کا اجتماع اور تصادق ایک شئی پر ممتنع ہے
معقولات اعتبار ہوں تو ان کا تصادق ممتنع نہیں ہے۔ جو ممتنع ہے وہ لازم نہیں آ رہا

اور جو لازم آرہا ہے وہ ممتنع نہیں ہے۔ اس طرح ہمارے اساتذہ عبارتوں کی تقریریں
فرماتے تھے۔

ترجمہ: کہتا ہوں میں حاصل یہ ہے کہ بے شک تصادق معقولات حقیقیہ کا نہیں لازم آتا
اور تصادق اعتباریہ کا ساتھ اعتبارات مختلفہ کے نہیں ہے ممتنع۔

فلا یرد ما قیل ان الشیخ فی الشفاء صرح الخ: اور بعض نے یہ کہا: کہ تم کہتے ہو کہ معقولات
اعتباریہ کا ساتھ اعتبارات مختلفہ کے تصادق ممتنع نہیں ہے۔ حالانکہ شیخ نے شفاء میں
تصریح کی ہے۔ یہ بحث گزر رہی ہے۔ اس کی بات ہو رہی ہے۔ انہوں نے کہا ہے: معقولات
حقیقیہ اجناس عالیہ ہیں آپس میں متباین ہوتے ہیں تو یہ ایک شئی پر اکٹھے نہیں
ہو سکتے۔ ولو بالاعتبار۔ اگرچہ اعتباری ہوں۔ اس سے انہوں نے سمجھا۔ چلو جی۔
اس سے پتا چلتا ہے کہ معقولات اعتباریہ کا اجتماع ساتھ اعتبارات مختلف سے ایک
شئی پر ممتنع ہے۔ شیخ نے کہا ہے۔ ماتن نے کہا یہ اعتراض وارد نہیں ہوگا۔ کیونکہ شیخ
نے معقولات حقیقیہ کا کہا ہے۔ معقولات حقیقیہ ہوں پھر اعتبار مختلف ہوں۔ شیخ نے یہ
کہا کہ۔ معقولات اعتباریہ۔ اس نے کہا ہے کہ معقولات حقیقیہ ہوں اگر مختلف اعتبار سے
ہوں۔ اور ہماری بات معقولات اعتباریہ میں ہیں۔ اور ان کے اعتبارات
مختلف بھی ہوں تو اکٹھے ہوں گے ان کا تصادق ممتنع نہیں ہے۔ شیخ نے معقولات اعتباریہ
کا نہیں کہا ہے۔ معقولات حقیقیہ کا کہا ہے۔ اگرچہ مختلف ہوں بالاعتبار۔

ترجمہ: پس نہ وارد ہوگا وہ جو کہا گیا کہ بے شک شیخ نے بیچ شفاء کے تصریح کی ہے
کہ معقولات متباینہ ہیں پس نہ سچ آئیں گے وہ جو متباینہ ہوں اوپر کسی شئی کے
اگرچہ متباینہ بالاعتبار ہوں۔

یعنی وہ جو متباینہ حقیقیہ ۱۲۔

ثم خطاب الوضع اضافۃ الخ: اتنے تک آگیا ہے حکم تکلیفی۔ اس کی تعریف
بحث۔ خطاب اللہ تعالیٰ المتعلق بفعل المکلف اقتضاءً او تخییراً۔ یہ آگیا حکم کا معنی۔
یہ حکم تکلیفی ہے۔ اب دوسرا کا دوسرا قسم بیان کر رہا ہے یہ حکم وضعی ہے۔ اب
اس کی تقسیم کر رہا ہے۔ یہ استقرائی ہے۔ ثم خطاب الوضع اضافۃ الخ: حکم وضعی
کے پہلے تین قسم ہیں۔ پھر یہ ایک ایک کے دو دو قسم ہیں۔ اب اس کی تقسیم
کرتا ہے۔ تو چھ قسم ہو جائیں گے۔ متعلقاً الحکم علی الوصف الخ۔ ایک وصف ہے جو سبب کی

یعنی حکم وضعی پر ہے جو دو ہی وضعی سبب بنتی ہیں یا شرط نہیں بنتی یا مانع بنتی ہیں ۱۲

طرف منسوب ہے۔ حکم ہوگا ہے کہ یہ وصف سبب ہے پھر یہ دو قسم ہے یا تو وہ وصف [عـه]
وقتیہ۔ منسوب ہے وقت کی طرف۔ جیسے دلوک سورج ڈھلنا یہ وجوب صلاۃ کا سبب
ہے۔ یہ وقتیہ ہو گیا۔ یا معنوی ہے وہ وصف منسوب ہے سبب کی طرف۔ سبب معنوی
یعنی۔ وقتی نہیں ہے معنوی ہے۔ جیسے اسکار [عـه]۔ یہ تحریم کا سبب ہے۔ کل مسکر حرام
اسکار سبب ہے۔

ترجمہ: پھر خطاب وضع کا کئی قسم ہے بعض ان کے حکم ہے اوپر وصف کے ساتھ
سببیت کے۔ اور یہ سببیت (سببیت کے دو قسم ہیں [عـه۲]) یا تو استقرائی کے وقتیہ ہے
مثل دلوک کے واسطے وجوب صلاۃ کے اور معنویہ ہے مثل اسکار کے واسطے تحریم
کے۔

ومنها الحکم بکونه مانعا۔ دوسرا قسم ہے احکام وضعیہ۔ وہ حکم ہے کہ یہ چیز مانع ہے
بس یہ حکم لگانا کہ یہ مانع ہے۔ اب مانع دو قسم ہے۔ یا مانع ہے حکم سے یا مانع
ہے سبب حکم سے۔ سبب سے مانع ہے جیسے الابوۃ فی القصاص۔ یہ حکم سے مانع ہے۔
حکم ہے قصاص۔ لیکن ابوۃ حکم سے مانع ہے مثلاً باپ نے بیٹے کو قتل کیا تو حکم قتل
ہوگا کہ قصاص ہے۔ باپ میں ابوۃ ہے وہ ابوۃ مانع ہے۔ باپ بیٹے کو قتل کرے
تو شریعت میں قصاص نہیں ہے۔ بیٹے باپ کو قتل کرے تو قصاص ہے۔ باپ
کا کتنا حق ہے۔ آج کل باتیں کرکے چھوڑتے ہیں۔ باتیں بناتے ہیں۔ حضور صلی اللہ
علیہ وسلم کی حدیث ہے انت ومالك لابيك۔ تو اور تیرا مال تیرے باپ کا ہے۔
[عـه] شبہہ آجاتا ہے۔ اسی پر حکم ہے۔ کہ ابوۃ حکم سے مانع ہے۔ یا مانع سبب سے ہے
جیسے دین فی الزکوۃ۔ تو نے۔ کسی کے پاس لاکھ روپیہ تھا۔ یہ نصاب سبب ہے
زکوۃ کا۔ لیکن اس نے لاکھ روپیہ قرضہ دینا ہے۔ یہ دین سبب سے
مانع ہے۔ جو لاکھ جو تیرا پاس تھا اس کو سبب ہی نہیں بننے دیتا۔ گویا کہ تیرا
ہے ہی نہیں۔ سبب سے مانع ہے۔ ترجمہ: اور بعض اضافات سے۔ یا بعض اضافات
سے حکم کرنا ہے ساتھ ہونے اس کے مانع یا واسطے حکم کے مثل ابوۃ کے مثل قصاص کے
یا واسطے سبب [عـه] سے مثل دین کے بیچ زکوۃ کے۔

عـه وہ جو وصف سبب کی طرف منسوب ہے تو پھر وہ سبب وقتیہ ہے یعنی وقت کی طرف منسوب ہے یا معنوی ہے وقت کی طرف منسوب نہیں ۱۲

عـه۲ تو جب اس کا استقراء کیا تو ایک وقتیہ ملا اور دوسرا معنوی ملا

عـه وقت کی طرف منسوب نہیں ہے بلکہ ایک معنی ہے جو سبب تحریم کا ہے اس کی طرف منسوب ہے اور اسکار ہے ۱۲

عـه یہ شبہ آگیا [illegible] بیٹے کا مال [illegible] باپ کا مال [illegible] مانع [illegible]

عـه حکم سے مانع نہیں ہے بلکہ سبب کو منعقد ہی نہیں ہونے دیتا ۱۲

ومنها الحکم بکونہ شرطاً الخ: تو دو صنف آگئے ایک یہ کہ یہ وصف سبب ہے تو پھر سبب کے دو قسم آگئے سبب ہے جو وقت کی طرف منسوب ہے یا غیر وقت کی طرف منسوب ہے دوسرا یہ وصف مانع ہے۔ پھر اس کے دو قسم مانع سبب ہے یا مانع حکم ہے۔ ومنها الحکم بکونہ شرطاً الخ: تیسرا قسم احکام وضعیہ کا کہ یہ شرط ہے یعنی کسی حکم کا شرع پاک نے شرط وضع کی ہے۔ اب وہ شرط حکم کی ہے یا سبب حکم کی شرط ہے۔ جیسے قدرۃ علی التسلیم للبیع۔ یہ صحت بیع کی شرط ہے۔ کوئی شی جو بندہ نے بیچے تو صحت بیع تب ہوگی جب شرط پائی جائے شرط ہے تسلیم مبیع۔ مبیع کی تسلیم پر قادر ہو۔ قدرۃ علی التسلیم یہ وصف ہے اور یہ شرط ہے صحت بیع کی۔ شرط پائی گئی تو بیع صحیح ہوگی صحت بیع یہ حکم ہے بیع کا۔ یا سبب حکم کی شرط ہے جیسے طہارۃ فی الصلوۃ۔ اب جو طہارت ہم کر ایک بندے نے طہارت کی تاکہ نماز پڑھی یہ طہارت شرط ہے یہ سبب حکم کی شرط ہے۔ یہاں سبب ہے تعظیم باری تعالیٰ۔ سبب پایا گیا طہارت پائی گئی تو تعظیم باری تعالیٰ ہوگی۔ پھر حکم آئے گا یہ نماز صحیح ہے۔ طہارت نہ ہوئی تو پھر شرط نہیں پائی گئی سبب نہیں پایا گیا یعنی طہارت نہ ہو تو سبب نہیں پایا گیا۔ سبب تھا تعظیم باری تعالیٰ۔ نماز کی صحت کا حکم بھی نہیں ہوگا۔

عہ تو سبب نہیں ہوگا ۱۲۔

ترجمہ: اور بعض ان سے حکم کرنا ہے ساتھ ہونے وصف کے شرط واسطے حکم کے مثل قدرت اوپر تسلیم کے واسطے بیع کے یا واسطے سبب کے مثل طہارت کے بیچ نماز کے اور سبب نماز کا تعظیم باری تعالیٰ۔ تعظیم باری تعالیٰ سبب ہے۔ نماز میں طہارت شرط اللہ تعالیٰ کی تعظیم کے لیے ہے۔ شرط کے وجود سے تعظیم کا وجود آتا ہے نماز پڑھے گا تو حکم آئے گا کہ صحیح ہے۔ شرط نہ پائی گئی طہارت تو سبب منتفی ہوگا۔ تعظیم نہ ہوئی تو پھر حکم بھی نہیں ہوگا۔ ھذا۔ خذ ھذا۔

مسلم الثبوت ص ۲۷ سبق: ۲:

والآن لنشرع فی مسائل الاحکام الخ: احکام وضعیہ کے چھ قسم بیان کیے۔ پہلے تھے پھر ان کے دو دو قسم تھے۔ اور اب فرماتے ہیں کہ اب ہم احکام کے مسائل بیان کرتے ہیں۔ احکام کے مسائل، احکام کے مبادی ہیں۔ اور مبادی تعریفیں ہوتی ہیں۔ اور ہم تعریفیں مقدم کرتے ہیں۔ پہلے واجب کی تعریف الواجب سو ترجمہ: اور اب شروع ہوتے ہیں ہم بیچ مسائل احکام کے اور چاہیے کہ مقدم کریں ہم اوپر اس کے تعریف واجب کی۔

پہلے واجب کی تعریف کرتا ہے کہ واجب وہ ہے یعنی حکم ہے جس کے ترک پر، جس کا تارک عذاب کا مستحق ہو۔ آگے دو مذہب ہیں لیکن وہ ہیں جو حسن قبح عقلی کہتے ہیں۔ وہ کہیں گے کہ تارک واجب کا عذاب کا مستحق ہے یہ استحقاق عقلی ہے۔ عقل کہتی ہے کہ جو واجب کو ترک کرتا ہے اس کو عذاب ہونا چاہیے

یا عادی ہے۔ یعنی اللہ تعالیٰ کی اسی طرح عادت جاری ہے جو کہتے ہیں کہ حسن قبح شرعی ہے وہ اس طرح ہوگا
استحقاق عادی ہے کہ اللہ تعالیٰ کی عادت اسی طرح جاری ہے کہ جو واجب کو ترک کرے وہ عذاب کا
مستحق ہوتا ہے۔ لیکن یہ کسی مجبوری نہیں ہے۔ جیسے حکومتیں قاتل کا قصاص کرتی ہیں۔ سزا کرتی ہیں
یہ عادت اسی طرح ہے۔ یہ نہیں ہے کہ کوئی مجبور ہوتی ہیں۔ اور اللہ تعالیٰ اس کو عذاب کرے یہ ظلم نہیں
ہے کیونکہ یہ عذاب مستحق تھا۔

ترجمہ: اور وہ حکم ہے جو مستحق ہوتا ہے عقاب کا تارک اس کا استحقاق عقلی یا عادی۔

والعفو من الکرم۔ پس اس پر سوال تھا۔ کہ تمہاری تعریف جامع نہیں ہے ایک واجب معفو عنہ
ہوتا ہے۔ اس پر تعریف صحیح نہیں آتی۔ کیونکہ تعریف یہ ہے کہ جس کا تارک عذاب کا مستحق ہو۔ ترک
واجب باعث ہوا استحقاق عذاب کا۔ استحقاق عذاب اس طرح ہے جیسے ایک علت کا معلول ہوتا ہے
ان میں تخالف نہیں ہوتا۔ اس سے پتا چلا ہے۔ کہ واجب ترک کرے۔ تو عذاب کا مستحق ہے یعنی ان
میں تخلف نہیں ہے۔ استحقاق عذاب سے متخلف نہ ہو حالانکہ متخلف ہوتا ہے جیسے واجب
کو ترک کیا۔ تب توبہ اور شفاعت ہوتی تو عقاب نہیں ہوا۔ وہ واجب کا تارک ہے۔ واجب کو
ترک کیا ہے لیکن عذاب نہیں ہوا۔ اس پر تعریف صحیح نہیں آتی۔ تو اس کا جواب دیا۔ تعریف صحیح
آتی ہے۔ عفو کرم ہے۔ تارک واجب عذاب کا مستحق تھا۔ لیکن توبہ کی اس نے۔ یا شفاعت کی ہوگی
یا اللہ تعالیٰ کا کرم عمیم شامل حال ہوا تو معاف ہو گیا یعنی مستحق تھا معاف کر دیا گیا۔ تو تعریف
اس کو شامل ہوگی۔ دوسری تعبیر: ہم نے کہا ہے کہ عذاب کا مستحق ہو۔ یہ نہیں کہا کہ عقاب اس کو واجب
ہے تو بالفعل عقاب ہوگا۔ استحقاق تو تھا اس کا کہ ترک واجب کیا ہے اس نے لیکن توبہ اور
کرم سے اور شفاعت سے۔ معاف ہو گیا۔ مستحق تھا لیکن معاف کر دیا گیا۔ یہ تو نہیں کہا کہ عذاب
خواہ مخواہ ہوگا۔ یہ معنی نہیں ہے۔ ترجمہ: اور عفو کرم سے ہے۔

وقیل ما اوعد بالعقاب علی ترکہ۔ اب یہی تعریف پر کیونکہ سوال تھا جامع کے اعتبار سے۔ تو بعض نے
تعریف اور کی۔ انہوں نے تعریف کی واجب وہ ہوتا ہے جس کا تارک عذاب سے ڈرایا گیا۔ ترک پر
عذاب سے ڈرایا گیا۔ تو پھر جو واجب معفو ہے وہ ڈرایا تو گیا ہے۔ اس کو شامل ہوگی۔

ترجمہ: اور کہا گیا واجب وہ ہے جو ڈرایا گیا ساتھ عقاب کے اوپر ترک اس کے۔

ولا یخرج العفو الخ اب اس تعریف پر بھی سوال ہو گیا۔ جب عقاب سے ڈرایا گیا یعنی اس طرح کیا کہ عذاب
ہوگا تو پھر گویا عفو شفاعت ہے ہی نہیں۔ کیونکہ عفو ہو، شفاعت ہو تو پھر تو عقاب اس کو نہیں
ہوگا تو وعدہ اس کے خلاف آ جائے گا کہ ترک پر عذاب سے ڈرایا گیا۔ یعنی ڈرایا گیا ہے پھر اس کو معاف کر دیا گیا۔

وہ واجب جو ترک کرے تو مستحق عذاب ہو جائے گا۔ ترک سے استحقاق کا تخلف نہیں ہوتا۔ معفو و تخلف والا واجب تو اس پر تعریف نہیں آتی۔

تو پھر تو ڈرانے کا معنی نہیں بنتا ۔ تو اس کا جواب دیا ہے ۔ عقاب سے ڈرایا گیا اور ڈرانے کا معنی ہے
جو خبریں دی گئیں ۔ ایسا کرو گے تو یہ ہوگا ۔ جیسے قاتل کو فرمایا گیا و من یقتل مومنا متعمدا فجزاءہ
جھنم ۔ اب جہنم سے ڈرایا گیا ہے ۔ تو پھر جہنم میں ضرور جانے کا ثبت ہے ۔ تو اس کا جواب دیتے ہیں
یہ تعریف جامع ہے کیونکہ عفو نہیں نکلتی ۔ کیونکہ یہ خلف فی الوعید ہے اور یہ جائز ہے ۔ یعنی
ڈرایا گیا لیکن عقاب نہیں کیا ۔ وعید میں خلف جائز ہے ۔ اب وہم کیا کہ جب خلف وعید جائز
ہے تو خلف وعد میں پھر جائز ہوگا وعدے دے پھر اس کا خلاف کرے ۔ لیکن نہیں ایسا نہیں ہو کر
خلف وعد جائز ~~ایسا~~ نہیں ایسا نہیں ہے ۔ کیونکہ کریم جب وعدہ کرتا ہے تو وعدے کی خلاف ورزی نہیں کرتا
جب وعید دیتا ہے تو خلاف کرم ہوتا ہے جائز ہوتا ہے ۔

ترجمہ : اور نہ نکلے گا عفو کیونکہ خلف فی الوعید جائز ہے نہ وعدے

ورد بان ایعاد اللہ تعالی خبر فھو صادق قطعا الخ ۔ تو پہلے تعریف جامع کیا کہ تعریف واجب معفو کو شامل
ہے ۔ کیوں خلف الوعید جائز ہے ۔ ڈرایا گیا لیکن پھر معاف کر دیا ۔ یا شفاعت ہوئی معاف ہو گیا ۔
ڈرایا گیا ہے ۔ تو خلف الوعید یہ جائز ہے ۔ اب اس کو رد کرتا ہے ۔ کہ تم نے کہا کہ خلف فی الوعید جائز ہے
جتنی اللہ تعالی نے وعید یں دی ہیں وہ خبریں ہیں ۔ اور خبریں جو ہوتی ہے وہ تو اللہ تعالی کی خبر ہے
تو صادق ہے قطعا ۔ اگر خلف فی الوعید جائز ہو ۔ تو پھر خبر کا خلاف آئے گا تو خبر ایک دی اور وہ
واقعہ کے مطابق نہیں ہے ۔ پھر تو کذب لازم آئے گا ۔ تو کذب محال ہے تو خلف فی الوعید پھر مستلزم
ہے کذب کو ۔ کذب مستحیل ہے لہذا خلف فی الوعید جائز نہیں ہے ۔ ہاں نہ پڑھو گے تو پاجامے
بن جاؤ گے یا بیٹے بلا بن جاؤ گے ۔ یہ ایک شی اس کے اندر لکھی ہوئی ہے ۔ لیکن ان شوق لگی ہوئی
ہے کہ یہاں سے نکلوں ۔ شادی کرنی ہے ۔ فلاں اندھار لپسانا ہے ۔ ہوس چڑھی ہوئی ہے
چلو جی ۔ تو خلف فی الوعید کو کیا یہ جائز ہے ۔ جو وعید وہ خبریں ہیں ۔ اللہ تعالی کی خبریں سچی
ہیں تو واقعہ کے مطابق ہیں قطعا ۔ خلف فی الوعید تو یہ ہوگی کہ واقع کے مطابق نہیں ہے یہی کذب ہو جاتا ہے
کذب باری تعالی مستحیل ۔ محال ہے ۔ محال بھی بالذات ہے کیونکہ نقص ہے تو خلف فی الوعید
جائز نہ ہوگا ۔ جو خلف فی الوعید کا کہہ رہے کہتے کہ جائز ہے وہ بھی کذب کے قائل نہیں ہے ۔ وہ
کہتے ہیں کہ خلف فی الوعید کرم ہے ۔ تو کوئی بھی اس کا قائل نہیں ہے ۔ دیوبندیوں والی
کتاب جہد المقل کھولی ہے ۔ ایک مدار انہوں نے خلف فی الوعید کے اوپر رکھا ہے ۔ خلف فی الوعید
کو رد کیا گیا ہے ۔ خلف فی الوعید مستلزم ہے کذب کو ۔ کذب مستحیل ہے ۔ اب خلف فی الوعید
ختم ہو گیا رد ۔ وہ جو جواب دیا گیا تھا اس کی مدار خلف فی الوعید پر تھی تو وہ اعتراض پھر باقی رہا

واجب وہ ہے جس کے ترک پر ڈرایا گیا۔ وعیدیں سنائی گئیں۔ تو پھر وہی معنی نکل گیا: شفاعت
عفو کی نفی ہو گئی۔ تو اس کا جواب دیا وہ یہ نکلتا ہے۔ خلف فی الوعید جائز ہے۔ اب خلف فی الوعید کو
رد کر دیا۔ تو پھر وہی اعتراض باقی رہا۔ بعض نے اور جواب دیا۔ انہوں[عـہ] نے کہا کہ یہ جتنی خبریں وعیدیں
ہیں۔ یہ صورۃً[لہ] خبر کی ہے لیکن معنی انشاء ہے۔ یہ جواب دیا کیوں کہ اگر خبریں ہوں تو پھر تو
اس کا خلاف بھی ہوگا۔ خلف وعید اس کو تو رد کر دیا۔ اب عفو تو ہے۔ شفاعت بھی ہے۔ وعیدیں
بھی سنائی گئی ہیں۔ خلف فی الوعید بھی نہ کیا جائے۔ تو یہ حال ہیں۔ تو انہوں نے تجویز کی کہ وعیدیں
جتنی ہیں صورۃً خبر میں ہیں معنی انشاء ہیں۔ کہ ایسا نہ کرو۔ یہ جو انشاء صورۃً خبر میں آتی ہے یہ مبالغہ
ہوتا ہے انشاء میں قرآن مجید میں جیسے متعدد جگہوں پر ہے جیسے فرمایا یرضعن اولادھن
کاملین۔ یہ خبر ہے صورۃً اصل میں انشاء ہے۔

ترجمہ: اور رد کیا گیا خلف فی الوعید بایں طور کہ ایعاد اللہ تعالیٰ کا وعیدیں اللہ تعالیٰ کی خبریں کہا ہیں
پس یہ سچی ہیں یقیناً۔ اور تجویز ہونے اس وعید کے انشاء واسطے ڈرانے کے لئے۔ جیسا کہ کہا
گیا۔ العدول عن الحقیقۃ ہے اس تجویز کا رد کرتا ہے کہ یہ خبریں ہیں اور حقیقۃً خبریں ہیں۔ خبر کی
عدول ہے حقیقت سے عدول یہ بلا موجب ہے کوئی باعث ضرورت بھی نہیں ہے۔ لہذا یہ عدول ہے
حقیقت سے بلا موجب یہ جائز نہیں ہے لہذا خبریں ہیں۔ کوئی کہتا ہے کہ حقیقت سے عدول ہو رہا ہے
جب ضرورت پڑے۔ تو کہتے ہیں کہ بلا موجب ہے۔ سوال ہوتا ہے کہ خبروں کو اگر اپنی حقیقت پر رکھیں
ہیں تو کذب باری تعالیٰ کو مستلزم ہوتا ہیں تو قیامت کے دن عفو ہوگی اور جزائے جہنم
بھی فرمایا۔ یہ قیامت کے دن شفاعت سے نجات پا جائے گا۔ عفو بھی ہوگی۔ تو خبر اگر واقع کے
مطابق نہ ٹھہرے تو یہ کذب ہوتا ہے تو بلا موجب تو نہیں ہے۔ یہ نہیں ہے وہ آگے
ادھر ہے۔ اور یہ حقیقت سے عدول بلا موجب ہے۔ اور جائز نہیں ہوتا ہے) جیسا کہ کہا گیا یہ
تجویز کیا ہے عدول ہے حقیقت سے بلا موجب۔
علی ان مسئلۃ تجری فی الوعد ای
انشاء ہیں۔ کہ یہ کرو۔ جو یہ کرے گا اس کے ساتھ یہ کیا جائے گا۔ اب اس تجویز کا دوسرا رد کرتا ہے۔ تو جب عـہ ہوگا کہ وعیدیں
تو پھر تو تم وعد میں بھی اسی طرح کہوگے۔ جو وعدے دیے وہ بھی محض ترغیب کے لیے ہیں۔ انشاء ہیں محض تخویف کے لیے (اشکال)
وعید تخویف کے لیے ہے اور وعد ترغیب کے لیے ہے۔ مطلب یہ ہوگا کہ وعیدیں بس ڈرانے
کے لیے ہیں واقع میں عذاب نہیں ہے۔ وعد خوش کرنے اور ترغیب دینے کے لیے ہیں تو
واقع میں وہ نہیں ہے موعود بہ۔ واقع نہیں ہے۔ تو پھر تو معاد کا دروازہ بند ہو جائے گا۔

عـہ اب انہوں نے کہا: خلف فی الوعید بھی جائز نہیں ہے واجب عفو بھی نہیں نکلتا اور کذب بھی لازم نہیں آتا۔

لہ ڈرانے کے لیے ان کو خبر کی صورت دی گئی۔

تعالیٰ بھی لازم نہیں آتا۔ یہ سارے کذب باری تعالیٰ کو محال مانتے ہیں۔ تب۔ خبر ہے صادق قطعاً
عفو ہو تو کذب لازم آئے گا۔ تو جو دوسرے ہیں خبریں ہیں صادق ہیں قطعاً۔ اگر عفو ہو تو پھر کذب
لازم آئے گا۔ کذب تو محال ہے۔ اور جنہوں نے کہا خلف الوعید جائز ہے وہ کہتے ہیں کہ لازم آئے تو کوئی حرج
نہیں۔ وہ کہتے جائز۔ وہ کہتے ہیں خلف الوعید جائز ہے۔ کذب باری تعالیٰ کو وہ بھی جائز نہیں کہتے۔ کوئی بھی
نہیں کہتا۔ ایک مسئلہ یہ آگیا۔ تو اس کا جواب دیتے ہیں ہم بیان کرتے ہیں کہ وعیدیں خبریں ہیں
خلف الوعید جائز نہیں ہے۔ اور کذب بھی لازم نہیں آتا۔ انشاء کی تجویز بھی نہیں کرتے۔ انشاء کی تجویز تو
انہوں نے کی تھی جو کہتے تھے اگر الفاظ اللہ تعالیٰ کے ~~خبریں ہیں~~ تو خبریں ہیں تو خبریں تو سچی ہوتی ہیں۔ اللہ تعالیٰ
کی خبریں سچی ہیں۔ عفو ہو تو کذب لازم آئے گا۔ انہوں نے انشاء کی تجویز کی کہ کذب لازم نہیں ہے۔ کوئی بھی ایسا
قائل ہی نہیں جو خلف الوعید کو کہے کہ یہ کذب ہے۔ جمہور المعتزلہ میں انہوں نے کہا: خلف الوعید کذب کی فرد ہے
اب صاحب مسلم اس کا جواب دیتا ہے کہ وعیدیں ساری خبریں ہیں۔ خلف الوعید بھی جائز نہیں ہے۔
کذب بھی جائز نہیں ہے۔ انشاء کی تجویز بھی نہیں کرتے۔ تو وہ اس طرح ہے کہ جہاں جہاں وعیدیں
ہیں۔ وہاں پر عدم عفو کی قید ہے۔ مطلب یہ ہے کہ یہ سزا ہوگی اگر اللہ تعالیٰ نے معاف نہ کیا تو۔ عدم عفو
تو صرف عدم عفو کی قید ہے۔ تو قیامت میں عفو ہوگی۔ تو عقاب تو اس صورت میں ہے اگر معاف
نہ کرے تو۔ تو عدم عفو کی قید لگائی ہے۔ اب خبریں ہیں۔ خلف الوعید بھی نہیں ہے۔ کیونکہ عدم العفو
سے مقید ہے جزاؤہ جہنم۔ جزاء اس کی جہنم ہے اگر معاف نہ کیا۔ اگر معاف کر دیا تو پھر
عفو ہے۔ تو یہ سزا عدم عفو کے ساتھ مقید ہے۔ ایسا تو ان اللہ علی کل شیء قدیر ان کی دلیل ہوتی
ہے۔ دوسری دلیل خلف الوعید ہوتی ہے۔ اگر خلف الوعید ہو اور یہ کذب ہو۔ تو کوئی بھی اس کا قائل نہیں
ہے۔ نہ معتزلہ ہے نہ اہل سنت ہے، کہ انہوں نے کہا ہو کہ یہ کذب ہے۔ اور جنہوں نے خلف الوعید کو
جائز کہا۔ انہوں نے خلف الوعید کو کرم سے کہا۔ ان کے نزدیک بھی کذب اللہ تعالیٰ محال ہے۔
باقی اگر خلف الوعید کذب کو مستلزم ہو۔ اور کہا کہ یہ جائز نہیں ہے۔ اگر خلف الوعید کو یہ دلیل بنائیں تو پھر
تو قیامت کے دن خلف الوعید بالفعل ہے۔ خلف الوعید کو کذب کی فرد میں داخل کرے۔ جمہور المعتزلہ والے
نے کہا: اگر ہو تو میں تم کو دیکھا ہوں۔ خلف الوعید کذب کی فرد ہے۔ اگر کذب کی فرد ہے تو خلف الوعید
تو قیامت میں بالفعل ہے۔ تو پھر کذب بھی بالفعل لازم آئے گا۔ کذب بالفعل لازم آئے تو کیا اس کے
قائل ہیں؟ یہ تو امکان کے قائل ہیں۔ کہتے ہیں۔ ممکن ہے ہوتا نہیں ہے۔ خلف الوعید کو بنائیں تو
یہ قیامت میں بالفعل ہے۔ حالانکہ اس کے قائل نہیں ہیں۔ لہٰذا ان کو دلیل سے لازم آئے گا کہ
کذب بالفعل ہے۔ خلف الوعید قیامت کے دن بالفعل ہوگا۔ لیکن خلف الوعید جائز ہو یہ کذب نہیں ہے

اور عدم عفو کے ساتھ مقید ہے۔ اب عدم عفو یہاں مقید ہے تو ذکر نہیں فرمایا۔ تاکہ تخویف ہو ہوگا
دریں۔ انشاء اللہ ثانی میں بھی ایک جگہ آئے گا۔ وہ مشیئت مقدر ہوتی ہے۔ قرآن مجید میں
جزاء جہنم ان شاء۔ یہ ان شاء مقدر ہے۔ اور اس تقدیر پہ دلیل قرآن مجید میں۔ ان
اللہ لا یغفر ان یشرک بہ ویغفر ما دون ذلک لمن یشاء۔ مجزاۂ جہنم ان شاء یہ ان
شاء یہاں پہ مقدر ہے۔ تو جب مشیئت مقدر ہے تو جہنم کی جزا ہے اگر اللہ تعالیٰ نے چاہا۔ لہذا خلف
الوعید کو مطلب اللہ تعالیٰ نے نہیں چاہا۔ جن کو چاہا ان کو عذاب ہوگا اور جن کو نہیں چاہا ان کو نہیں ہوگا۔
ترجمہ: پس لازمی ہے کہ یہ کیا جائے کہ بے شک ایعاد تمام کلام اللہ تعالیٰ کے مقید ہے ساتھ عدم عفو
کے۔

مسلم الثبوت صفحہ ۲۸ سبق نمبر: ۷

مسالۃ الواجب علی الکفایۃ الخ: پیچھے والا مسئلہ سمجھ لیا ہے۔ بہت ساری چیزیں ہیں باتیں رہ جاتی ہیں
اب نیا مسئلہ: پہلے واجب کی تعریف آ گئی۔ اب یہاں سے مسئلہ بیان کرتا ہے۔ ایک واجب عین۔ دوسرا
واجب واجب علی الکفایہ۔ واجب علی الکفایہ کی تعریف کرتا ہے۔ واجب ہر ایک ایک پر ہے لیکن بعض کے کرنے
سے یعنی بعض لوگ عمل کر دیں اور دوسرے بعض جنہوں نے نہیں کیا ان سے ساقط ہو جاتا ہے۔ وجوب ساقط ہو
جاتا ہے۔ واجب علی العین وہ ہوتی ہے جو ہر ایک ایک پر واجب ہو اور ہر ایک ایک کو کرنا ضروری ہے
لیکن واجب علی الکفایہ یہ ہے کہ واجب ہر ایک ایک پر ہے لیکن ہر ایک کو کرنا جب کہ بعض عمل کو کر دیں
دیگر بعض سے جنہوں نے نہیں کیا ان سے ذمہ داری ساقط ہو جاتی ہے۔

عــہ رعی وغیرہ
ہر ایک پر لازم کفایہ پر
ساتھ ۱۲

ترجمہ: مسالہ واجب علی الکفایہ واجب ہے اوپر کل (الکل میں الف لام عوض مضاف الیہ ہے یعنی کل افرادی ہے)
یعنی اوپر ہر ایک ایک کے اور ساقط ہو جاتی ہے واجب ساتھ کرنے بعض کے۔
ولا یلزم النسخ لان سقوط الامر قبل الاداء الخ: اب اس پر سوال تھا کہ جب تم نے فرمایا کہ واجب علی الکفایہ
واجب ہر ایک ایک پر ہے تو بعض کے کرنے سے ساقط ہو جاتا ہے یہ سقوط تو نسخ ہے اور نسخ تو
حکم جدید سے ہوتی ہے۔ یہاں پر تو حکم جدید نہیں ہے۔ جب ہر ایک ایک پر واجب ہے تو بعض کے کرنے
سے ساقط کیسے ہوتا ہے۔ ساقط ہوتی ہے یا تو ادا کر دیا جائے ادا تو انہوں نے کیا نہیں ہے
یا صاحب حق نے انہیں بری کر دیا۔ بعض کے کرنے سے جو ساقط ہو رہا ہے اس وجہ سے حکم جدید
آ گیا۔ یہ تو نسخ ہوتی ہے۔ یہاں پر نسخ تو ہے نہیں۔ تو اس کا جواب دیتے ہیں۔ کہ نسخ شک
امر جدید ہوتا ہے لیکن یہاں پر قاعدہ یہ ہوتا ہے کہ جو وجوب کی علت تھی وہ منتفی ہو گئی۔ کبھی
کبھی علت کے انتفاء سے معلول منتفی ہو جاتا ہے۔ علت وجوب کی وجہ یہ ہے کہ بعض کا عمل نماز جنازہ

اور عدم عفو کے ساتھ مقید ہے۔ اب عدم عفو یہاں مقید ہے تے ذکر نہیں فرمایا۔ تاکہ تخویف ہو جائے گی۔ ان شاء اللہ خیالی میں بھی ایک جگہ آئے گا۔ وہ مشیت مقدر ہوتی ہے۔ جو قرآن مجید میں جزاؤہ جہنم ان شاء۔ یہ ان شاء مقدر ہے۔ اور اس تقدیر پر دلیل قرآن مجید میں ان اللہ لا یغفر ان یشرک بہ ویغفر ما دون ذلک لمن یشاء۔ فجزاؤہ جہنم ان شاء۔ یہاں شاء یہاں پر مقدر ہے۔ تو جب مشیت مقدر ہے تو جہنم کی جزاء ہے اگر اللہ تعالیٰ نے چاہا۔ یہ خلف الوعید کو جب اللہ تعالیٰ نے نہیں چاہا۔ جس کو چاہا ان کو عذاب ہوگا اور جس کو نہیں چاہا ان کو نہیں ہوگا۔

ترجمہ: پس لازمی ہے کہ یہ کہا جائے کہ بے شک ایعاد یعنی کلام اللہ تعالیٰ کے مقید ہے ساتھ عدم عفو کے۔

مسلم الثبوت ص ۲۸ سبق نمبر: ۲

مسالۃ الواجب علی الکفایۃ: پیچھے واجب مسلہ سمجھ لیا ہے۔ بہت ساری چیزیں پیچھے رہ جاتی ہیں اب نیا مسلہ: پہلے واجب کی تعریف آئی۔ اب یہاں سے مسلہ بیان کرتا ہے۔ ایک واجب عین۔ دوسرا واجب واجب علی الکفایہ۔ واجب علی الکفایہ کی تعریف کرتا ہے۔ واجب ہر ایک ایک پر ہے لیکن بعض کے کرنے سے یعنی بعض لوگ عمل کر دیں اور دوسرے بعض جنہوں نے نہیں کیا ان سے ساقط ہو جاتا ہے۔ وجوب ساقط ہو جاتا ہے۔ واجب علی العین وہ ہوتا ہے جو ہر ایک ایک پر واجب ہو اور ہر ایک ایک کو کرنا ضروری ہے لیکن واجب علی الکفایہ یہ ہے کہ واجب ہر ایک ایک پر ہے لیکن ہر ایک کو کرنا جب کہ بعض عمل کر دیں دیگر بعض سے جنہوں نے نہیں کیا ان سے ذمہ داری ساقط ہو جاتی ہے۔

ترجمہ: مسالہ واجب علی الکفایہ واجب ہے اوپر کل (الکل میں الف لام عوض مضاف الیہ ہے یعنی کل افراد) کے یعنی اوپر ہر ایک ایک کے لیکن ساقط ہو جاتا ہے واجب ساتھ کرنے بعض کے۔

ولا یلزم النسخ لان سقوط الطلب قبل الاداء: اب اس پر سوال تھا کہ جب تم نے فرمایا کہ واجب علی الکفایہ واجب ہے ہر ایک ایک پر ہے تو بعض کے کرنے سے ساقط ہو جاتا ہے یہ سقوط تو نسخ ہے اور نسخ تو حکم جدید سے ہوتی ہے۔ یہاں پر تو حکم جدید نہیں ہے۔ جب ہر ایک ایک پر واجب ہے تو بعض کے کرنے سے ساقط کیسے ہوتا ہے۔ ساقط ہوتی ہے یا تو ادا کر دیا جائے ادا تو انہوں نے کیا نہیں ہے یا صاحب حق نے انہیں بری کر دیا۔ بعض کے کرنے سے جو ساقط ہو رہا ہے اس وجہ سے حکم جدید آ گیا۔ یہ تو نسخ ہو گئی ہے۔ یہاں پر نسخ تو ہے نہیں۔ تو اس کا جواب دیتے ہیں۔ کہ نسخ تو حکم جدید سے ہوتا ہے لیکن یہاں پر قاعدہ یہ ہوتا ہے کہ جو وجوب کی علت تھی وہ منتفی ہو گئی۔ کبھی کبھی علت کے انتفاء سے معلول منتفی ہو جاتا ہے۔ علت وجوب کی وجہ یہ ہے کہ بعض نے عمل نماز جنازہ

مسلم الثبوت ص ۲۸ سبق: ۲

قالوا اولاً سقط بفعل البعض الخ: پیچھے ایک مذہب آگیا فرض کفایہ ہر ایک ایک پر ضروری ہوتا ہے واجب علی الکفایہ ہر کسی ایک کو کرنا ضروری ہوتا ہے۔ اور بعض کے کرنے سے دیگر بعض سے ساقط ہو جاتا ہے۔ واجب علی العین۔ ہر ایک ایک پر واجب ہوتا ہے اور ہر ایک ایک پر کرنا ضروری ہوتا ہے۔ اب جنہوں نے کہا: کہ بعض پر واجب ہوتا ہے۔ بعض مبہم پر۔ واجب علی الکل والوں کی دلیل آئی بناءً ثم الکل سے کہ۔ اب ان کی دلیل پہلی

قالوا اولاً: بعض پر واجب ہوتا ہے ہر ایک ایک پر واجب نہیں ہوتا دلیل یہ ہے اگر ایک ایک پر واجب ہوتا تو بعض کے کرنے سے ساقط نہ ہوتا۔ یہ تو بعض کے کرنے سے ساقط ہو جاتا ہے۔ اگر کل پر واجب ہوتا تو ساقط نہ ہوتا۔ جیسا کہ کل پر واجب ہوتا تو ساقط اس وقت ہوتا کہ ہر ایک ایک کرے۔ بعض سے جو ساقط ہو جاتے تو معلوم ہوا کہ بعض پر واجب تھا۔ ہر ایک ایک پر ہوتا تو بعض کے کرنے سے ساقط نہ ہوتا۔ کیونکہ کسی شیء کا سقوط تو ذمہ سے تب ہوتا ہے جب ادا کیا جائے۔ ادا تو بعض نے کیا ہے۔ بعض کے کرنے سے ساقط ہو رہا ہے تو معلوم ہوا کہ واجب بھی بعض پر تھا۔ ترجمہ: کہا انہوں نے پہلی واری ساقط ہوتا ہے واجب ساتھ کرنے بعض کے اور اگر ہوتا واجب اوپر کل کے نہ ساقط ہوتا۔ قلنا المقصود وجود الفعل الخ: اب دلیل کا جواب دیتے ہیں بعض کے کرنے سے ساقط ہو جاتا ہے اس کا یہ معنی نہیں ہے کہ بعض پر واجب تھا اور پر واجب ہی نہیں تھا بلکہ اس کے سقوط کی وجہ اور ہے وہ یہ ہے کہ مقصود وجود فعل ہے۔ فعل کا پایا جانا یہ ہی مقصود ہے۔ اب بعض نے جو کیا تو فعل پایا گیا تو مقصود حاصل ہو گیا تو اس لیے ساقط ہو گیا نہ اس لیے کہ ہر ایک ایک پر واجب نہ تھا۔ کسقوط ما علی الکفیلین باداء احدھما الخ: اب اس کی ایک مثال دیتا ہے۔ تم نے کسی کے پیسے دینے تھے اس نے کہا ضامن کوئی دے۔ تو تم نے علی کو ضامن بنا لیا۔ علی نے کہا میں دوں گا۔ اب دونوں پر ہو گیا وجوب۔ تیسرے پر بھی ہو گیا اور اس پر بھی ہو گیا۔ اب دائن تیسرے سے بھی مطالبہ کرے گا اور دوسرے سے بھی مطالبہ کرے گا اب تم دو میں سے ایک نے چلا دیا۔ تو دوسرے کی ذمہ داری ساقط ہوگی ذمہ سے جو واجب ہو رہا ہے یہ اس لیے تو نہیں ہے کہ واجب صرف اول پر تیسرے پر تھا اس پر واجب نہ تھا بلکہ اس لیے کہ مقصود وجود فعل تھا پیسے دے دینا۔ واجب ادا کر دینا وہ پایا گیا بس اس سے ذمہ ساقط ہو گیا۔ تقریر ثانی: مثال دیتے میں کفیلین کی۔ ایک کفیل ہے ایک ہے اصیل۔ دونوں کو تغلیب کے طور کفیلین کہا۔ اس نے دین دینا تھا دائن نے کفیل مانگا۔ تو ایک آدمی کفیل بن گیا اب دائن دونوں سے مطالبہ کر سکتا ہے۔ ذمہ دونوں کے اوپر آ گیا۔ لیکن ان میں سے ایک نے دے دیئے تو دوسرے سے ذمہ ساقط ہو گیا۔ مقصود کیا تھا وجود فعل۔ وہ ہو گیا بس اس سے ذمہ داری ساقط ہو گئی۔ ترجمہ: کہا ہم نے مقصود وجود فعل ہے اور تحقیق پایا گیا وہ

عندالبعض اور واجب تھا۔

مثلاً مسعود اس شخص کے جو بطور کفیلین کے ہے مسعود شخص کا ساتھ ادا کرنے ایسا ان سے کہے ہے ۔

وثانیاً الابہام فی المکلف کالابہام فی المکلف بہ. اب دوسری دلیل دی. انہوں نے کہا کہ بعض مبہم پر واجب ہے ۔ دلیل پہلی بھی آچکی ہے یہ دوسری دلیل ہے انہوں نے کہا یہ اس طرح ہے جیسے مکلف بہ میں ابہام ہوتا ہے ۔ مکلف بہ میں سے جو ایک بندہ کر لیتا ہے پس وہ ادائیگی ہو جاتی ہے جیسے کفارہ قسم کا تھا. دس مسکینوں کو طعام کھلاؤ یا کپڑے پہناؤ یا رقبہ ۔ قرآن مجید میں کیسے ہے؟ فکفارتہ اطعام عشرۃ مساکین من اوسط الآیۃ. یہ ہے مکلف بہ . اس کو کہتے ہیں واجب مخیر اب جو کوئی ان میں سے ایک ادا کر دے گا تو واجب ادا ہو جائے گا. تو مکلف وہ بھی مبہم ہیں بعض مبہم میں سے بعض بھی ادا کر دیں گے. ذمہ ساقط ہو جائے گا. جیسے مکلف بہ میں تین میں میں سے کوئی ایک کر دیتا ہے تو دوسرے ساقط ہو جاتے ہیں اسی طرح مکلف بھی مبہم ہیں بعض نے کر دیئے. جو واجب ان پر تھا پس وہ ساقط ہو گیا. توضیح ثانی. اس میں قیاس کیا ہے. ایک ہے مکلف مبہم ایک ہے مکلف بہ مبہم. مکلف مبہم کو ہم مکلف بہ مبہم پر قیاس کرتے ہیں جیسے وہاں مکلف بہ میں تین ہیں ان میں سے کوئی ایک کرے گا تو بس واجب ادا ہو گیا باقی ساقط ہو گئے. اسی طرح مکلف مبہم ہیں جو کرے گا دوسروں سے ذمہ ساقط ہو جائے گا

ترجمہ: اور دوسری وار ابہام بیچ مکلف کے مثل ابہام کے بیچ مکلف بہ کے. (اور جب یہ جائز ہے کہ مکلف بہ مبہم ہو اور یہ واقع ہے تو مکلف مبہم بھی جائز ہوگا. انہوں نے کہا کہ اگر مکلف مبہم ہو تو ہم کس کو کہیں گے کہ جاؤ اور واجب ادا کرو ۔ معین ہے ہی نہیں. انہوں نے کہا یہ جائز ہے جیسے مکلف بہ مبہم جائز ہے)

قلنا تاثیم المبہم غیر معقول الخ اب اس کا جواب دیتا ہے. تم نے مکلف مبہم کو مکلف بہ مبہم پر قیاس کیا. تم نے واجب مخیر کے اوپر قیاس کیا. واجب علی الکفایہ کو واجب مخیر کے اوپر قیاس کیا جس طرح واجب مخیر مبہم ہے جو ان میں سے ایک ادا کر دے ادا ہو جاتا ہے اور باقی ساقط ہو جاتے ہیں اسی طرح مکلف مبہم بھی ہے. جو ادا کر دیں گے پس باقیوں سے ساقط ہو جائے گا. تو کہتا ہے کہ یہ قیاس قیاس مع الفارق ہے. مقیس مقیس علیہ میں کوئی مناسبت ہوتی ہے. یہاں مناسبت نہیں ہے. کیونکہ جب مکلف ہوا مبہم. انہوں نے ادا نہ کیا تو تاثیم مبہم کی لازم آئے گی. اور جو مکلف بہ ہے واجب مخیر وہ ہے مقیس علیہ. اگر کوئی ایک بھی ادا نہ کیا تو تاثیم معین کی لازم آئے گی. مفید بہ تو معین ہے. تاثیم معین کی معقول ہے اور تاثیم مبہم کی یہ معقول نہیں ہے. پھر غیر معقول کو معقول پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے. ترجمہ: کہتے ہیں ہم تاثیم مبہم کی غیر معقول ہے.

عہ قسم توڑنے والا ۱۲ .

مسلم الثبوت ص ٢٨٥ سبق ٣٠

قیل مذهبهم اثم الکل بسبب ترک البعض الخ: پیچھے آگیا ایک ہے مکلف مبہم۔ ایک ہے مکلف به مبہم۔ مکلف مبہم کو یہ مکلف به مبہم پر قیاس کرتے ہیں۔ مکلف به مبہم ہو تو وہ جائز ہے جیسے کفارے میں۔ جس کا ذکر ہے۔ واجب مخیر میں۔ وہ جائز ہے تو مکلف مبہم بھی جائز ہے تو اس کا جواب دیا تھا۔ یہ قیاس مع الفارق ہے کیونکہ مکلف مبہم ہو تو گناہگار بھی مبہم ہوں گے۔ اور مکلف به واجب مخیر ہو ترک کرے تو گناہگار معین ہوگا۔ معین کی تاثیم معقول ہے مبہم کی تاثیم غیر معقول ہے۔ قیل سے اس کا انہوں نے جواب دیا۔ ان کا مذہب یہ نہیں ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ مکلف مبہم ہے۔ جیسے بعض مکلف ترک کریں تاثیم لازم آئے گی تو بعض مبہم من حیث مبہم۔ ایسا ہے بعض کے ترک سے تاثیم لازم آئے گی۔ وہ یہ نہیں کہتے کہ بعض ترک کریں تو گناہگار بھی بعض مبہم ہیں کیونکہ بعض مبہم کا ترک تب ہوگا جب ہر ایک ایک ترک کرے گا۔ پھر کہیں گے کہ جنہوں نے بعض مبہم پر واجب ہے کے ترک بعض مبہم سے گناہگار ہوں گے اس کا یہ معنی نہیں ہے کہ بس بعض مبہم گناہگار ہوں گے بلکہ ہر ایک ایک گناہگار ہوگا۔ تو بعض مبہم کا ترک کل کے ترک سے اندر ہے۔ کیونکہ بعض مبہم کا ترک تب لازم آئے گا جب ہر ایک ایک ترک کرے۔ جس جس کو علم ہوتا ہے مثلاً جنازہ۔ فرض کفایہ واجب تو بعض پر تھا۔ ادائیگی تو بعض کے کرنے سے آگئی لیکن ترک بعض مبہم کا تب ہوگا جب ہر ایک ایک ترک کرے تو تاثیم کل کی لازم آگئی۔ تم نے کہا تاثیم بعض مبہم کی غیر معقول ہے۔ تاثیم بعض مبہم کی من حیث بعض مبہم وہ بے شک غیر معقول ہے لیکن تاثیم مبہم کی من حیث کہ وہ بعض مبہم کل کے اندر ہیں۔ کل تو معین ہے لہذا بعض مبہم جو کل کے ضمن میں ہے وہ معین کے ضمن۔ یہ معقول ہے غیر معقول نہیں۔ یہ مشکل ہے ایسے نہیں ہے؟۔

ترجمہ: کہا گیا ہے مذہب ان کا گناہ کل کا ہے بہ سبب ترک بعض کے۔ (ترک بعض نے کیا کیونکہ جو واجب بعض پر تھا۔ بعض جیسے مبہم زید، عمرو، بکر تو یہ بس مبہم ہیں لیکن ان بعض مبہم کا ترک تب ہوگا جب ہر ایک ایک ترک کرے۔ جب ہر ایک ایک ترک کرے گا تو بعض مبہم کے ترک کرنے سے تاثیم کل کی لازم آگئی کل معین ہے۔ چلو جی

قلنا ترک البعض یقتضی اولاً وبالذات الخ: اب اس کا پھر جواب دیتا ہے۔ قلنا تاثیم المبہم کا جواب آیا تھا قیل سے۔ پھر اب قلنا سے اس کا جواب دیتا ہے۔ واجب بعض مبہم پر واجب ہے۔ بعض کر دیں تو بس ادا ہو گیا۔ تو اولاً و بالذات وجوب بھی بعض پر ہے۔ اب جو ترک کرے گا بعض مبہم اگرچہ یہ کل کے ضمن میں۔ لیکن پھر بھی واجب جو بعض مبہم پر تھا تو ترک کل سے

لیکن اولاً و بالذات تاثیم الٰہی بعض کی ہوگی اور کل کی تاثیم ثانیاً و بالعرض ہوگی۔ تو بہرحال۔ یہ مطلب آیا کہ اولاً و بالذات تاثیم مبہم کی لازم آئی۔ لیکن کل کی تاثیم ہے تو وہ ثانیاً و بالعرض ہے۔ یہاں بھی اولاً و بالذات تاثیم مبہم کی لازم آئے گی اور یہ غیر معقول ہے۔ تو یہ ثانی ایک ہے واجب اور دوسرا ہے اس کا ترک۔ واجب ادائیگی بعض مبہم پر ہے۔ اب ترک کریں گے۔ انہوں نے کہا اثم الکل۔ ترک تب ہوگا کہ جب کل نے ترک کر دیا۔ واجب تو بعض مبہم پر تھا۔ تاثیم بعض کی آئی کل نے ترک کیا ہے۔ واجب کی ادائیگی ان پر ہے تو ترک پر تاثیم بھی اولاً و بالذات انہی کو آئی یا تو ان کی طرف ثانیاً و بالعرض۔ تاثیم مبہم کی لازم آئی اولاً و بالذات۔ اور یہ معقول نہیں ہے۔

ترجمہ: کیونکہ ہم ترک بعض کا تقاضا کرتا ہے اولاً و بالذات گناہ بعض کا کیونکہ جو واجب بعض پر تھا۔ ترک کرے گا تو اولاً و بالذات گناہگار وہی ہوں گے۔ اب یہ تھا کہ بعض مبہم ہیں تو کل کے بیچ۔ اب ہمیں بعض میں پتا چلا کہ ترک مبہم کیسے ہوا؟ کسی نے بھی ادا نہیں کیا۔ تو الحاق ہے ترک رجوع کرے گا طرف گناہ جمیع کے ثانیاً و بالعرض (دوسری بار اور بالعرض) لیکن لازم آئے گی تاثیم مبہم کی۔

اقول الکل من فرد البعض المبہم الخ اب اقول سے اعتراض کر رہے ہیں۔ ایک ہے بعض مبہم، بعض مبہم یہ کلی ہے۔ کل اس کا ایک فرد ہے۔ بعض مبہم کلی ہے اس کے دو فرد ہو گئے۔ ایک فرد یہ ہے کہ بعض مبہم من حیث بعض یہ لحاظ ہے بعض مبہم کا۔ کہ بس بعض مبہم ہیں قطع نظر کل سے۔ ایک ہے بعض مبہم جو کل کے ضمن میں ہے تو کل بھی بعض مبہم کا فرد ہو گیا کہ بعض مبہم ہو گئی کلی۔ اب اس پر دلیل دیتا ہے کہ بعض مبہم کلی ہے کل وہ اس کا ایک فرد ہے یعنی وہ اس سے کہ ایک ہے اتیان اور ایک ہے ترک۔ کیونکہ یہ ایک ایک ادا کرے جس کو وجوب کا علم ہو گیا۔ یہ ایک ایک ادا کرے تو بعض مبہم ادا کریں تو ادا ہو جاتا ہے اور کل ادا کریں تو بھی ادا ہو جاتا ہے تو فرد وہی ہوتا ہے جس پر کلی والا حکم لگتا ہے جب کل اتیان کریں واجب علی الکفایہ کا تو اتفاقاً گویا انہوں نے واجب ادا کیا۔ ٹھیک ہے اتوا بما وجب علیہم اتفاقاً۔ تو بعض ادا کریں تو انہوں نے بھی ما وجب علیہم ادا کیں۔ یہ تو بعض پر حکم۔ بعض والا حکم کل پر لگ رہا ہے تو گویا کل بھی بعض کا فرد ہے۔ بعض مبہم کے دو فرد ہو گئے۔ ایک اس کے ابہام کا لحاظ۔ ایک ہے کل کے ضمن میں۔ کل ادا کر دیں تو واجب ادا ہو گیا۔ اب ہے اس کا ترک۔ تو جس طرح کل ادا کریں تو واجب ادا ہو جاتا ہے

عــہ یعنی جس بعض مبہم پر وجوب تھا

اسی طرح کل ترک کریں کبھی تو گناہ کل کو ہوتا ہے وہ بھی تاثیم لبعض کا ایک فرد ہے اثم الکل فرد ہے اثم البعض کا. تو اب جو تاثیم ہے کل کی۔ ایک ہے تاثیم مبہم کی من حیث مبہم. تو ایک ہے تاثیم مبہم کی من حیث معین (کل) تو غیر معقول ہے تاثیم مبہم کی من حیث مبہم. اگر تاثیم ہو لبعض مبہم کی تو وہ اس لحاظ سے کہ وہ کل کے ضمن میں ہے تو پھر یہ تاثیم مبہم کی معقول ہے. کیوں کہ یہ متحقق ہو رہی ہے کل کے تحقق سے. یہ تو معقول ہے تو جو غیر معقول ہے وہ لازم نہیں آرہا اور جو لازم آرہا ہے وہ معقول ہے انہوں نے کہا: تاثیم المبہم غیر معقول ہے تو مطلقاً غیر معقول نہیں ہے۔

ترجمہ: کہتا ہوں میں کل یہ ہے فرد ہے لبعض مبہم سے کیوں کہ کل جب آئے گا ساتھ اس کے (واجب کے) تو آئے ساتھ اس شئی کے جو واجب ہے اوپر ان کے اتفاقاً (یہ ہو گیا اتیان) (اب ترک) پس اثم کل کا وہ فرد ہو گا اثم لبعض کا ہے اسی طرح ہے جب اتیان کل فرع ہے اور فرد ہے اتیان لبعض کا تو پھر ثم اثم الکل بھی فرد ہوگا اثم البعض کا۔ کیوں جو لبعض ترک کریں لبعض مبہم لبعض کے ضمن میں تو ایک مبہم یا کل کے ضمن میں. علیحدہ علیحدہ لحاظ ہے) اور یہ قسم تاثیم مبہم سے معقول ہے یقیناً (کیوں کہ تاثیم مبہم کی کل کے ضمن میں ہے تعیین ہے یہ تعیین کے منافی نہیں ہے تعیین کے منافی ہے تاثیم مبہم من حیث مبہم. تو تاثیم مبہم اس اعتبار سے جو کل کے ضمن میں ہے تو یہ معین ہو گیا کل تو معین ہے) کیوں کہ نہیں منافی ہے تاثیم مبہم کی جو کل کے ضمن میں ہے (کل کے تحقق سے متحقق ہے) لیکن منافی تعیین کے. تحقیق کے.

نعم المبہم الغیر المجامع اٰ: یہ اب دوسرا اعتبار ہے. مبہم من حیث مبہم. اور ایک مبہم اور اس کے ساتھ یہ لحاظ کہ علاوہ کل کے ضمن میں ہے. تو کل ادا کر دیں تو واجب لبعض مبہم پر تھا تو ادا ہو گیا. لبعض مبہم اس کے ضمن میں ہے تو کل معین ہے. اب دوسرا اعتبار ہے کہ مبہم من حیث مبہم یہ غیر معقول ہے.

ترجمہ: ہاں مبہم غیر مجامع للکل (مبہم ایک مجامع للکل اور دوسرا مبہم ہو گیا غیر مجامع للکل اور یہ مبہم من حیث مبہم ہے) یعنی من حیث مبہم یہ غیر معقول ہے پس تو اس میں تفکر کر۔ کیوں کہ یہ دقیق ہے.

مسلم الثبوت ص ٢٩ سبق ١.

وثالثاً قال اللہ تعالیٰ اٰ: واجب علی الکفایہ لبعض مبہم پر واجب ہوتا ہے یہاں سے اس کی تیسری دلیل بیان کرتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے فلولا نفر من کل فرقۃ منھم طائفۃ الآیۃ. فرقۃ: ایک بڑی جماعت طائفہ. ایک چھوٹی جماعت. پس کیوں نہیں نکلے یا کوچ کیا ایک بڑی جماعت میں سے ایک چھوٹی جماعت نے

لولا کلمہ تحضیض اور لوم کے لیے آتا ہے۔ اگر مضارع پر داخل ہو تو تحضیض ہوتی ہے ابھارنا اور انگیختہ کرنا۔
اگر ماضی پر داخل ہو تو پھر دیکھیں گے کہ فعل کا تدارک ممکن ہے یا ممکن نہیں۔ اگر تدارک ممکن ہے تو یہ تحضیض
کے لیے۔ اور اگر تدارک ممکن نہیں تو ملامت کے لیے آتا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: کیوں نہیں نفر کیا، کوچ کیا
ہر بڑی جماعت میں، فرقہ جماعت عظیمہ ایک چھوٹی جماعت نے لیتفقھوا فی الدین تاکہ وہ چھوٹی
جماعت تفقہ فی الدین حاصل کرتی۔ فقاہت حاصل کرتی۔ پھر واپس قوم کے پاس آتی ولینذروا
قومھم اذا رجعوا الیھم۔ اس آیت مبارکہ میں ہر بڑی جماعت سے ایک چھوٹی جماعت۔ مطلب یہ ہے
کہ تحصیل علم واجب کیا گیا۔ اللہ تعالیٰ فلولا نفر آلایۃ ملامت کیا ہے، تو کیا ہے جس کے ترک پر ملامت ہو وہ واجب
ہوتا ہے۔ اس سے پتا چلا کہ ایک بڑی جماعت سے ایک طائفہ بعض منھم ہیں یعنی بعض منھم پر واجب
ہے دین کا علم سیکھنا۔ اس آیت سے پتا چلا کہ علم دین کا سیکھنا یعنی تفصیلی علم لیتفقھوا فی الدین۔ تفصیلی
علم۔ ایک بڑی جماعت سے ایک چھوٹی جماعت منھم میں بعض۔ بڑی جماعت سے بعض ہیں اور
بعض نہیں منھم تو معلوم ہوا تفصیلی علم سیکھنا واجب علی الکفایہ ہے۔ اللہ تعالیٰ نے واجب علی العین
نہیں رکھا۔ دنیا کا نظام ــــ اس میں حکمت ہے۔ ہر ایک پر تفصیلی علم واجب ہوتا ـــ تو پھر دنیا کا نظام
ــــ ہے حکمت سے چل رہا ہے۔ بعض پر رکھا ہے بعض معین ـــ اس میں ان کی دلیل ہے کہ تو کہتے ہیں
کہ واجب علی الکفایہ بعض پر ہوتا ہے ہر ایک ایک پر نہیں ہوتا۔ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا
تمہاری ہر بڑی جماعت سے چھوٹی جماعت نے کیوں کوچ نہیں کیا۔ معلوم ہوا کہ تحصیل علم
کے لیے نکلنا واجب تھا انہوں نے ترک کیا تو ملامت آئی۔ ہر بڑی جماعت سے چھوٹی جماعت
کو کوچ کرنا ہے۔ اور چھوٹی جماعت بعض ہے تو منھم ہے۔ بڑی جماعت کون ہے؟ جیسے پورا شہر ہے
ہر بستی جماعت ہے۔ ہر بستی ایک بڑی جماعت ہے ان سے ایک چھوٹی طائفہ طلب علم کے لیے نکلے۔ جب
واپس آئیں تو ان کو دین پڑھائیں سکھائیں۔ ترجمہ: اور ڈر سنائیں۔ کیا انہوں نے ڈر سنایا۔ فرمایا
اللہ تعالیٰ نے پس کیوں نہیں کوچ کیا ہر بڑی جماعت سے ان سے چھوٹی جماعت نے۔
فلذا سقط بالسقوط البعض البعض جمعا بین الادلۃ۔ اس کا جواب دیتے ہیں آیت مبارکہ
تو بعض پر وجوب معلوم ہوتا ہے تفصیلی علم کا۔ اور دوسری دلیلیں ہیں جو ہر مسلمان پر طلب علم
فرض ہے۔ ہر ایک ایک پر۔ تو پھر یہ آیت مؤولہ ہے اس آیت کا مطلب یہ ہے کہ واجب تو
ہر ایک ایک پر ہے لیکن بعض کے کرنے سے دوسروں سے ذمہ داری ساقط ہو گئی۔ تاویل کریں
گے کیونکہ ادلہ ہیں۔ جن سے پتا چلتا ہے کہ ہر ایک ایک پر فرض ہے۔ اس آیت پر عمل کریں تو
دوسرے دلائل معطل ہو جائیں گے۔ تو سارے ادلہ پہ عمل کرنا اہمال سے اولیٰ ہوتا ہے۔

وہ اس طرح ہے کہ قرآن مجید کی اس آیت سے بعض کے عمل سے دوسروں سے ذمہ داری ساقط ہو
جاتی ہے۔ واجب تو تھا لیکن بعض کے کرنے سے دوسروں سے ذمہ ساقط ہو گیا۔ دنیادار جتنے ہیں
یہ ملنے والے یہ اگر صحیح کام کریں۔ تاجر اور کھیتی باڑی اور یہ سارے دنیا کا کام کرتے ہیں اور
طالب علم دین سیکھتے ہیں۔ یہ طالب علم ان کی جانب سے بھی فریضہ ادا کر رہے ہیں جو فریضہ ان
پر بھی ہے۔ تو یہ اپنا فریضہ بھی ادا کرتے ہیں اور ان کی جانب سے بھی لہذا ان کو چاہیے کہ وہ
طالب علموں کی خدمت کریں۔ ان کی جانب سے فریضہ ادا کرتے ہیں اور ان کو کام کاج کرنے کا موقع
مل گیا۔ لہذا ان پر ضروری ہے کہ طالب علموں کو تکلیف نہ پہنچائیں، طعام یہ کریں۔ کیوں کہ
طالب علم نہ تو ان سے صحت میں کم ہوتے ہیں، نہ عقل دانائی میں کم ہوتے ہیں۔ کسی بات میں
ان سے کم تر نہیں ہیں۔ لیکن یہ طالب علم دنیا کے کاروبار چھوڑ کے دین کی تحصیل کرتے ہیں
تو وہ دنیاداری کرتے ہیں۔ اب طریقہ یہ ہے وہ کمائیں۔ کمائی سے کچھ حصہ طالب علموں کو دیں تاکہ
طالب علموں کا شکریہ ادا کریں۔ تم ہماری جانب سے بھی یہ فریضہ ادا کر رہے ہو۔ اگر کوئی نہ کرے
تو سارے گنہگار ہوں گے تو وہ ایک گناہ سے بچے ہوتے ہیں۔ حضرت پیر مہر علی شاہ صاحب کی ایک
تقریر ہے۔ استاذ کہتے ہیں کہ آپ لاہور تشریف لے گئے تھے۔ آپ نے تقریر فرمائی تھی۔ کہیں
ملتی ہو تو یاد کر لینا۔ اس قسم کی۔ آپ نے فرمایا: لوگوں کے اوپر ہے کہ طالب علموں کی خدمت
کریں۔ طالب علم اپنا فریضہ بھی ادا کر رہے ہیں اور ان کی جانب سے بھی تو ذمہ ان سے ساقط ہو
ترجمہ: کہتے ہیں ہم موول (یہ آیت موول ہے) یا تو سقوط یا تو فعل بعض کے مجموع کرنے پر جیسا کہ ادلہ کے
تم فی التحریر؟ اب سوال ہو گیا۔ یہ تحریر علامہ ابن الہمام کی ہے اصول الفقہ۔ فقیہ علامہ کمال الدین۔
آپ نے فرمایا: اشکال ہے تم کہتے ہو بعض کے فعل سے اوروں سے ذمہ ساقط ہو گیا۔ یہ مسئلہ جنازہ
کا ہے جبکہ صبی عاقل اکٹھے ہو گئے طالب علم مدرسے کے سارے صبی تھے عاقل تھے۔ انہوں نے جنازہ
پڑھا لیا۔ تو اوروں عاقل بالغوں سے جنازہ ساقط ہو گیا۔ حالانکہ ان پر وجوب نہیں ہے۔ تو تم
تم کہتے ہو بعض نے ادا کر دیا تو اوروں سے ذمہ ساقط ہو گیا۔ یہاں بھی تو ان سے ذمہ ساقط ہو رہا ہے
لیکن یہ صبی عاقل ہے ان پر واجب ہی نہیں ہے۔ انہوں نے اشکال کیا ہے کہ تم کہتے ہو کہ واجب تو ہر
ہر ایک پر ہے لیکن بعض نے چونکہ فعل کر دیا ہے تو اوروں سے ذمہ ساقط ہو گیا ہے
جیسے صبی عاقل جنازہ پڑھا دیں تو اوروں سے ساقط ہو گیا لیکن یہ صبی عاقل پر تو واجب ہی
نہیں ہے۔ تو پھر یہاں پر کیوں ساقط ہو رہا ہے۔ واجب تو تب ساقط ہو جو من وجب
علیہ ادا کریں۔ ان سے واجب تب ساقط ہوگا۔ ترجمہ: پھر نیچے تحریر کے اشکال کیا گیا یا تو سقوط

جنازہ کے سقوط کے ساتھ مثل صبی عاقل کے جیسا کہ وہ صحیح تر ہے نزدیک شافعیہ کے باوجود اس کے کہ بے شک نہیں وجوب اوپر اس کے۔ جس پر واجب تھا ان میں سے تو کسی نے ادا نہیں کیا۔ اب تو ان پر یہ ایک ایک کو گناہگار ہونا چاہیے

اقول لا اشکال فان ذلک لسقوط الدین باداء المتبرع۔ اس کا جواب دیا اشکال نہیں ہے یہ اس طرح ہے جیسے ایک آدمی نے دین دینا تھا تو دوسرے نے کہا کہ میں دیے دیتا ہوں۔ وہ دے دیتا ہے۔ تو دین ساقط ہو جاتا ہے گا یہ ایسا ہو گا کہ متبرع کی ادائیگی سے بھی ذمہ ساقط ہو جاتا ہے صبی عاقل متبرع کی حیثیت میں ہے۔ متبرع نے جو ادا کر دیا تو ان سے سقوط اس لیے آیا ہے۔ اس کی نظیر یہ ہے۔

ترجمہ: لیکن یہاں میں نہیں کوئی اشکال کیونکہ یہ سقوط مثل سقوط دین کے ہے ساتھ ادائیگی متبرع کے۔

مسلم الثبوت ص ۲۹ سبق: ۲

مسالۃ ایجاب امر من امور معلومۃ صحیح ای۔ اب اور مسئلہ: جب چند امور ہوں معلوم۔ ان میں سے ایک کو واجب کرنا یہ صحیح ہے اس کو واجب مخیر کہتے ہیں۔ واجب مخیر کی تکلیف صحیح ہے۔ ہاں جی: چند امور معلوم ہیں ان میں سے ایک واجب کرتا ہے یہ تکلیف ایجاب صحیح ہے۔ اس کو کہتے ہیں واجب مخیر اختیار ہوتا ہے۔ اس کی مثال دیتے ہیں جیسے اقسام میں کفارہ ہے۔ تین ہیں مثلاً کفارہ میں۔ دس مسکینوں کو کھانا کھلانا یا دس مسکینوں کو کپڑے پہنائے یا جو ہے۔ اور کیا ہے؟ تحریر رقبہ۔ یا غلام آزاد کرے۔ یہ تین امور ہیں جو معلوم ہیں ان میں سے ایک کا ایجاب صحیح ہے۔ واجب مخیر کی تکلیف صحیح ہے۔ چلو جی۔ مطلب یہ ہے۔ چند امور ہیں واجب ان میں ایک ہے لیکن وہ مبہم ہے واجب مبہم کے ساتھ تکلیف صحیح ہے۔ واجب مبہم یہ ہے کہ امور معلوم ہیں ان میں سے ایک جو ہے وہ مبہم۔ تو واجب مبہم کے ساتھ تکلیف صحیح ہے۔ اس کی دو دلیلیں ہیں: ایک تو تخصیل الکفارۃ: ایک عقلی دلیل مثلاً ایک بادشاہ ہے اس نے خادم کو کہا: کہ یہی تین گھوڑے اصطبل میں باندھے ہوتے ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ ایک گھوڑا لے آ۔ میں نہیں کہتا کہ فلانہ فلانہ۔ ایک گھوڑا۔ یہ واجب ہو گا مخیر تو واحد مبہم اب وہ ان میں سے ایک لے آیا۔ جب وہ ایک لے آیا تو بادشاہ یہ نہیں کہے گا کہ تو نے امتثال نہیں کیا۔ یہ کہا تو نے واحد مبہم ادا کیا۔ واحد مبہم اس نے مقرر کیا وہ ان تین میں سے کوئی ایک لے آیا۔ اس کو کہیں گے اس نے امر کا امتثال کیا ہے۔ دوسری نقلی دلیل ہے تخصیل الکفارۃ۔ قرآن مجید میں کفارہ ہے قسم کا۔ قسم کا بھی ہے اور کفارے بھی ہیں اس میں او آیا ہے۔ او احد الامرین کے لیے ہوتا ہے۔ آگے فرائے گا بہرحال۔ احد الامرین بھی واحد مبہم ہوتا ہے۔ واحد مبہم کے ساتھ تکلیف جائز ہے تو واقع ہے۔ یہ دو دلیلیں۔ چلو۔

دیکھی وجہ کو کھائی قلیتی یا الغنی دین جب صبی عاقل ادا کر دیا تو بھی عاقل متبرع ہے۔ ادا کرنا ... کا سقوط ہو جاتا ہے

ترجمہ: مسالہ: واجب کرنا ایک شئی کا امور معلوم سے صحیح ہے اور یہ واجب مخیر ہے (تو واحد مبہم سا تو تکلیف ہوگی) مثل اقسام کفارہ کے۔

وقیل ایجاب بالجمیع ویسقط بفعل البعض الخ اب دوسرا مذہب ذکر کرتے ہیں۔ چار مذہب آئیں گے۔ دوسرا مذہب وہ کہتے ہیں امور معلومہ سے واحد مبہم نہیں ہے بلکہ جمیع واجب ہیں۔ ان کا جمیع واجب ہے ہاں بعض کے کرنے سے بعض کے فعل سے ذمہ ساقط ہو جاتا ہے۔ پہلے اور اس میں فرق آگیا پہلا کہتا ہے واجب ایک ہے لیکن مبہم ہے یہ کہتا ہے کہ جمیع واجب ہے امور معلومہ جمیع واجب ہیں لیکن ایک کے کرنے سے باقی ساقط ہو جاتے ہیں۔ ہاں جی

(حاشیہ: یعنی واجب ہے ۱۲ — یعنی ایک ادا)

ترجمہ: اور کہا گیا ایجاب سا تو جمیع کے اور ساقط ہوتا ہے وہ ایجاب کرنا سا تو فعل بعض کے (یعنی واجب جمیع لیکن بعض کے کرنے سے باقی ساقط ہو جاتے ہیں)

فلو اتی بالجمیع الخ اب اس پر تفریع بیٹھاتا ہے انہوں نے کہا اگر کوئی بندہ سارے امور ادا کرے تو ثواب بھی جمیع کا یعنی ثواب اس کو واجب کا ملے گا ایک کے کرنے پر دوسرے ہو بیٹھے کے کرنے سے۔ تو اگر جمیع ادا کر دے تو جمیع واجبات کا ثواب ملے گا۔ ثواب واجبات کا مستحق ہوگا۔ ثواب جمیع واجبات کا مستحق ہو رہا ہے اس لیے کہ جمیع واجب تھے۔ تو بعض کے کرنے سے دوسرے ساقط ہو رہے ہیں لیکن اگر سارے کر دے تو ثواب جمیع واجبات کا ملے گا۔ ترجمہ: پس اگر آیا مکلف سا تو جمیع کے تو مستحق ہوگا ثواب واجبات کا۔ چلو جی

اقول ذلک فرع جواز اجتماع الجمیع الخ اب ماتن قیل والوں کا رد کرتا ہے۔ یہ جو تم نے کہا کہ اگر جمیع کو ادا کرے تو ثواب واجبات کا مستحق ہوگا۔ یہ تو تب ہے کہ پہلے جمیع کا اجتماع جائز ہو۔ تو پھر ثواب جمیع واجبات کا ملے گا۔ حالانکہ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ اجتماع جمیع کا جائز ہی نہیں ہوتا۔ مثلاً تقرر امام کا مسئلہ ہے۔ تقرر امام لوگوں پر واجب ہے اب لوگوں میں جامع شرائط دو ہیں۔ خود جو جامع شرائط ہیں اگر دونوں کو کر دیں تو یہ حرام ہے ایک کا تقرر واجب ہوگا۔ شرطیں مثلاً تین ہیں پائی گئیں۔ دو میں پائی گئیں۔ مستعد میں لیکن نصب ایک کا ہوگا امامت کے۔ اجتماع جائز ہی نہیں ہے بلکہ الٹا حرام ہے۔ ہاں جی: یہ جو تم نے کہا کہ ثوابات جمیع کا مستحق ہوگا یہ تب ہے کہ اجتماع واجبات کا جائز ہو۔ حالانکہ اجتماع جائز ہی نہیں ہوتا۔ اگر دو ہوں جامع شرائط۔ ایک جیسے شرطیں ہیں تو پھر دو کا اجتماع جائز ہونا چاہیے حالانکہ دو کا اجتماع حرام ہے۔ چلو جی

ترجمہ: کہتا ہوں میں: ذلک (یعنی اتیان بالجمیع اور ثواب واجبات کا) فرع ہے جواز اجتماع جمیع کی

(کہ جس پر عمل واجب ہو تو ہو تو اب ہو) لوگوں کا یہ نہیں جائز اجتماع جس کی مقرر نہ کرنے ایک مستعدین کے واسطے امامت کے۔

ثم هذا الاحتمال مما لم يشتهر قائله: اس کا قائل مشہور نہیں ہوا۔ بعض نے کہا: کہ یہ ایک معتزلہ کا گروہ ہے یعنی قیل ایجاب بالجمیع سے جو قول کیا گیا۔ ترجمہ: پھر یہ احتمال اس سے ہے جو نہیں مشتہر ہوا قائل اس کا وقیل معین عنده تعالیٰ وهو بالفعل مختلف۔ اب تیسرا مذہب۔ پہلے اور دوسرے میں فرق آگیا اب تیسرا مذہب: امور معلوم میں ان میں سے ایک کو واجب کرنا یہ صحیح ہے ان کا مذہب یہ ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک واجب معین ہے اور بندے کی نظروں میں معین نہیں ہے وہ تعیین فعل کے بعد آئے گی جب بندہ فعل کرے گا تو وہ جانے گا کہ یہ واجب ہے۔ اللہ تعالیٰ کے نزدیک متعین ہے۔ اب جو اللہ تعالیٰ کے نزدیک متعین تھا بندے نے بھی وہی کیا تو بس واجب ادا ہوگیا۔ اگر اللہ تعالیٰ کے نزدیک واجب متعین تھا اس نے کوئی اور ادا کیا ان امور میں سے کوئی ایک تو پھر واجب ساقط ہوگیا: یعنی جو اللہ تعالیٰ کے نزدیک متعین ہے تو بندے کے نزدیک واحد مبہم ہے اب بندہ جو کرے گا مثلاً کفارہ وہ ستین ہے۔ یا رقبہ، دس مسکینوں کو طعام یا کپڑے اب اللہ تعالیٰ کے نزدیک متعین ہے ان تین میں سے ایک۔ تو وہ متعین ہے۔ بندہ جب کرے گا مثلاً اس نے رقبہ آزاد کیا وہ جانے گا کہ واجب رقبہ تھا یا دس مسکینوں کو طعام کھلا دیا تب پتہ چلے گا کہ واجب یہی تھا جو ہم نے ادا کیا۔ لہذا بندے کی نظروں واجب مختلف ہو رہا ہے اللہ تعالیٰ کی نظروں واجب مختلف نہیں ہے بلکہ معین ہے۔ ترجمہ: کہا گیا ہے: معین ہے نزدیک اللہ تعالیٰ کے اور وہ (یعنی تعیین) ساتھ فعل کے پس مختلف ہوگا واجب (بندے کی نظروں مختلف ہوگا)۔

ورد بأن الوجوب يجب ان يكون قبل الفعل: اب اس کا رد کرتے ہیں پہلے اور تیسرے میں فرق آگیا کہ وہ واجب واحد مبہم ہے۔ اللہ تعالیٰ کے نزدیک بھی۔ واحد مبہم واجب کیا تو بندے نے بھی واجب مبہم پر عمل کیا۔ اب اس کا رد کرتا ہے: وہ جیسے یہ کہ تم نے کہا کہ بندہ جب فعل کرے گا پھر تعیین آئے گی تعیین کے بعد وجوب پتا چلے گا۔ یہ صحیح نہیں ہے ہوگا کہ فعل سے پہلے اس کو جاننا ضروری ہے کہ یہ واجب ہے۔ فعل سے پہلے وجوب کا علم ضروری ہے۔ کیونکہ واجب کا معنی یہی ہے کہ تو واجب کو ادا کر جیسا کہ وہ واجب ہے۔ امتثال کا معنی ہوتا ہے۔ وہ امتثال کرے گا۔ واجب کو ادا کرے گا۔ ایسے واجب کو ادا کرے گا جیسا کہ وہ واجب ہے تو پھر اسے امتثال سے پہلے وجوب کا علم ہوگا۔ ٹھیک ہے نا۔ لیکن کہا کہ فعل کے بعد تعیین آئے گی۔ تو اب وجوب تو امتثال سے پہلے۔ اور فعل ہے امتثال کے ساتھ۔ لیکن جو شئی ایک پر مقدم ہوگی تو دوسرے پر بھی ---- وجوب

سے مقدم ہے تو فعل سے بھی وجوب پہلے ہوگا۔ ہاں جی: اس نے کہا فعل کے کرنے کے بعد تعیین آتی ہے یہ مبہم ہے
ہمارا بندے کے نزدیک مختلف ہو سکتا ہے۔ چلو۔ اس کا رد کرتے ہیں کیونکہ جب تک اسے یہ علم نہ
ہو کہ میرے اوپر یہ واجب ہے وہ امتثال نہیں کر سکتا کیونکہ امتثال کا معنی ہوتا ہے واجب
ادا کرنا جیسا کہ واجب ہے تو اب وجوب امتثال سے پہلے ہوگا۔ تو فعل تو امتثال سے آتا
ہے امتثال وہی ادائیگی ہے تو پھر وجوب فعل سے پہلے پتا ہوگا۔ کہ میرے اوپر واجب ہے
تو پہلے پتا ہو کہ واجب مبہم ہے کرے گا تو بس۔ اللہ تعالیٰ نے بھی واجب مبہم واجب کیا۔ تو بندے نے بھی سمجھا کہ
میرے اوپر واجب مبہم ہے تو ان امور ثلاثہ میں سے کوئی ایک بھی کرے گا تو واحد مبہم اس کے اندر پایا
جائے گا۔ کیونکہ واحد مبہم کے وہ تینوں افراد ہیں۔ واحد مبہم کلی ہے تو پھر کلی اپنے افراد کے ضمن میں
ہوگی۔ ترجمہ: اور رد کیا گیا بایں طور کہ وجوب واجب ہے کہ ہو پہلے فعل کے تاکہ امتثال کرے عالم

عمل یکن کو والی
مجمع ا.ر

وقیل معین لا یختلف لکن یسقط بہ وبالآخر۔ اور بس اب چوتھا مذہب: انہوں نے کہا معین ہے
مختلف نہیں ہوتا۔ اللہ تعالیٰ کے نزدیک متعین ہے بندے پر بھی ان امور سے جو واجب ہے وہ معین ہے
تو مختلف بھی نہیں ہوتا۔ تیسرے اور اس میں فرق آگیا فرق دیکھتے ہیں ا) پہلے تھا وہ غیر معین ہے
واحد مبہم ہے تو دوسرا آگیا کہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک واجب ہے تو بندے کے نزدیک مبہم ہے تو یہ آگیا
کہ معین ہے تو مختلف بھی نہیں ہوتا۔ اب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے واجب کیا وہ معین تو مختلف
تو ہے نہیں۔ وہ تو تین ہے بس اب بندہ ان امور ثلاثہ میں سے ایک کرے گا۔ اب اگر اس نے
وہی کیا جو معین تھا تو بس ادا ہو گیا لیکن اگر دوسرا کیا تو پھر دوسرے سے ساقط ہو جائے گا معین
ساقط ہو جائے گا۔ چلو جی:

ترجمہ۔ اور کہا گیا: معین ہے نہیں مختلف ہوتا لیکن ساقط ہوتا ہے ساتھ اس کے (جو معین ہے) اور
ساتھ دوسرے کے (پھر دوسرے سے ساقط ہو جائے گا۔) چلو۔

لنا الجواز عقلاً والنص دل علیہ۔ اب پہلے مذہب پر دلیل: امور معلومہ میں سے واحد مبہم
واجب ہے۔ الجواز عقلاً: دو دلیلیں۔ پہلی عقلی تو دوسری نقلی۔ عقلی تو یہی ہے۔ جو میں نے تم کو مثال دی۔
کونسی؟ گھوڑے والی۔ یاد ہے تم نے کہا۔ سردار صاحب نے کہا: خادم کو کہ جاؤ تین گھوڑے کھڑے ہیں
ان میں سے واحد مبہم لے آ۔ معین نہیں کرتا۔ ان تین میں سے کوئی ایک احدھا لے آ۔ اب وہ جائے
گا۔ تو ان تین میں سے ایک لے آئے گا۔ وہ سردار کہے گا میں نے تیرے اوپر احدھا واجب کیا تھا
تو بھی احدھا لے آیا۔ احدھا کلی ہے تو ایک اس کا ایک فرد ہے تو احدھا ہے ایک۔ یہ نہیں
کہیں گے کہ اس نے امتثال نہیں کیا۔ اور نص بھی دلالت کرتی ہے۔ نص میں آتا ہے

(پاپے)

کہ واحد مبہم تیرے اوپر واجب ہے تو خارج میں بھی واقع کرے بغیر واحد مبہم ۔ یہ اس کا پیچھا بھی نہیں کر سکتا۔ کیونکہ خارج میں جو کرے گا معین ہو گا۔ تکلیف مستحیل تب ہو گا کہ وہ کہے کہ میں نے تیرے اوپر واحد مبہم واجب کیا ہے تو واقع بھی واحد مبہم کو کر۔ یہ نہیں کر سکتا۔ کیونکہ جو بھی کرے گا وہ تو معین ہو جائے گا۔ ترجمہ: اور جزئی نہیں کہ مستحیل ہے وقوع اگر تکلیف دیا جائے ساتھ واقع کرنے اس کے غیر معین یعنی واقع کرے غیر معین واقع کو نیچے خارج کے۔ ختم ہو گئی بات۔ چلو جی طالبعلم: استاد نے فرمایا اچھا:

مسلم الثبوت ص ۳۵ سبق ۱

وثانیا لکون الواجب احدھما الخ: چند امور معلوم ہیں ان میں سے واحد مبہم کو واجب کرنا۔ یہ تکلیف صحیح ہے اس کو واجب مخیر کہتے ہیں اس کی دلیلیں آگئیں۔ ایک عقلی دلیل ہے اور دوسری نقلی ہے۔ دوسرے ہیں قائلین یعنی دوسرا مذہب ایجاب بالجمیع۔ انہوں نے کہا: واجب مخیر کی انہوں نے نفی کی۔ تو مخیر کے ساتھ تکلیف جائز نہیں ہے ان کی دوسری دلیل۔ پہلی آگئی۔ اس کا جواب بھی آگیا: اب دوسری دلیل دیتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں۔ واجب مخیر ہے۔ واجب ہے تو پھر ترک کرنا جائز نہیں ہے۔ احدھما واجب ہے۔ واجب وہ ہوتا ہے جس کا کرنا ضروری ہو ترک ممنوع ہو۔ تخییر کا مطلب ہے کہ ترک جائز ہے۔ تو پھر اگر واجب مخیر مکلف بہ ہو تو یہ ہوگا کہ کرنا ضروری بھی ہو اور نہیں بھی۔ ترک جائز ہے کیونکہ تخییر ہے۔ ترک جائز نہیں ہے کیونکہ واجب ہے۔ ایک شئی واجب بھی ہو اور ایک شئی واجب نہ بھی ہو۔ یہ تو تناقض آئے گا۔ ان میں تناقض آگیا۔ تناقض تو محال ہے۔ نتیجہ آیا یہ تکلیف بھی محال ہے۔ ہاں جی۔ واجب مخیر کے ساتھ تکلیف جائز نہیں ہے کیونکہ اگر واجب مخیر ہے کہ وہ احدھما واجب ہے تو ترک کرنا جائز نہیں ہے۔ مخیر ہے تو جائز ہے۔ تو ایک شئی واجب بھی ہو تو ترک کرنا جائز بھی ہو۔ یہ ہو گیا واجب ہے بھی اور نہیں بھی۔ یا تخییر ہے بھی اور نہیں بھی۔ یہ تو متناقض ہے۔ تو جو تناقض کو مستلزم ہو وہ بھی محال ہو گیا۔ یہ تکلیف جائز نہیں ہے۔

کہ تناقض محال ہے اور جو اس کو مستلزم ہو وہ بھی صراحۃً محال ہوگا

ترجمہ: اور کہا انہوں نے دوسری بار ہونا واجب ایک ان دو کا اور ہونا واجب کا تخییر بیچ اس کے یہ کون دو کیا ہیں؟ متناقض ہیں۔

قلنا الواجب المبہم والمخیر فیہ المتعینات الخ: اب اس کا جواب دیتا ہے۔ موضوع ایک نہیں ہے تناقض تب ہوتا ہے کہ موضوع ایک ہو۔ واجب ہے مبہم۔ تو تخییر متعینات میں ہے وہ تو افراد ہیں۔ واجب مبہم ہے۔ اس کا موضوع مبہم ہے۔ تو مخیر وہ افراد۔ تو موضوع بدل گیا۔ تخییر کا محل افراد ہیں۔ جو ان میں سے متعین کرے گا۔ تخییر کا محل فرد ہے۔ تو واجب کا محل ہے مبہم۔ تو تناقض نہیں ہو سکتا۔ تناقض تب تھا جب واجب کا محل ہے تخییر بھی اسی کی ہوتی۔ حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ واجب مبہم ہے تو مخیر متعینات ہیں۔ تو متعینات افراد ہوئے۔ اس کو تعیین میں اختیار ہے۔ واجب

واحد مبہم ہے۔ واجب ہے احدھما۔ تخییر اس کو تعیین میں ہے۔ فرد جو متعدد ہیں، تین ہیں۔ کسی ایک کو اختیار کرے۔ اس کو کرو۔ اس کو کرو۔ اس کو کرو۔ جس کو کرے گا۔ تین میں سے ایک کو اختیار کرنا، وہ افراد ہو گئے تو مخیر ہے افراد میں۔ واجب ہے مبہم۔ ہاں جی واجب کا موضوع احدھما یعنی: احدھما واجب ہے تو تخییر وہ ہے افراد میں۔ تخییر ہے تعیین میں تو واجب ہے احدھما۔ ترجمہ: کہتے ہیں ہم واجب کیا ہے؟ مبہم ہے اور مخیر بیچ اس کے متعینات ہیں۔ وہ افراد ہیں۔ اور یہ جائز ہے۔

کوجوب احد النقیضین مع امکان کل منھما: اب اتنا ہے کہ اس کی ایک نظیر بھی ہمارے پاس ہے۔ جیسے کہتے ہیں احد النقیضین ہو واجب۔ دو نقیضین ہوں آپس میں۔ ایک نقیض اٹھ جائے۔ تو دوسری نقیض اس کی وہ واجب ہو جاتی ہے۔ اس کا اٹھنا بھی ممکن ہے۔ اس کا اٹھنا بھی ممکن ہے۔ یہ اٹھ جائے تو یہ واجب ہے۔ یہ اٹھ جائے تو یہ واجب ہے۔ تو ہر ایک ممکن بھی ہے۔ ہر ایک ممکن بھی ہے تو واجب بھی ہے۔

ہاں جی۔ استاد محب اللہ صاحب ہوتے نا۔ ایک سبق پڑھا دیتے۔ بس کافی ہو جاتا۔ ہوا کہ انہوں نے لکھی ہے۔ انہوں نے لکھی تو وہ جانتے ہیں کہ کیا رکھا ہوا ہے بیچ۔ کس عقیدت درود پڑھ کے فاتحہ پڑھو۔ آج پڑھنا۔ سبق کے آخر میں یاد کروانا۔ چلو جی۔ کہتے ہیں احد النقیضین واجب۔ ہر ایک کا اٹھنا ممتنع ہے۔ ایک اٹھ گئی تو دوسری واجب ہو جائے گی۔ دوسری اٹھ گئی تو پہلی واجب ہو جائے گی۔ ہر ایک ممکن بھی ہے۔ ممکن ہے کہ پائی جاتی ہے۔ واجب بھی ہے۔ محال ہے ارتفاع۔ یہ بھی اٹھ گیا تو یہ بھی۔ دونوں اٹھ گئے۔ انسان بھی تو لا انسان بھی محل واحد ہے۔ تو فرمایا: ہر ایک ممکن بھی ہے کہ ان میں سے ایک واجب بھی ہے تو جو واجب ہے وہ ممکن بھی ہے۔ احد النقیضین ممکن بھی ہے تو احد النقیضین واجب بھی ہے۔ تو واجب اور ممکن اکٹھے۔ واجب ہے تو اس کا اٹھنا ممتنع ہے۔ ممکن ہے تو اس کا ارتفاع جائز ہے۔ تو اس کا جواب بھی یہی دیتے ہیں۔ یعنی واجب ہے احد النقیضین۔ وہ مبہم ہے۔ تو جو آگے گیا۔ ممکن وہ متعینات ہیں۔ واجب ہوئی ایک تو یہ محل ہے احد النقیضین۔ ممکن یہاں بھی اسی طرح کہیں گے۔ واجب ہے احدھما۔ تو ممکن ہے جو ایک ہوگا افراد۔ تو امکان جا رہا ہے افراد کی طرف۔ تو وجوب جا رہا ہے احد النقیضین کی طرف۔ اور یہ مبہم ہے۔ یہ واجب مبہم ہے۔ اور جو امکان ہے وہ تعینات ہے۔ ہاں جی

ترجمہ: مثل وجوب احد النقیضین (یہ احدھما ہے) باوجود امکان ہر ایک کے ان دو سے۔

ومثالنا الوجوب بالجمیع الخ: اب ہے تیسرا۔ کہ واجب مبہم کی تکلیف جائز نہیں ہے۔ المؤلف نے کہا: ایک ہے وجوب بالجمیع جیسے واجب مخیر میں۔ وہ جمیع کے وجوب کے قائل ہیں۔ ایک ہے واجب علی الجمیع یہ ہے واجب علی الکفایہ۔ تو دو ہو گئے ایک ہے وجوب بالجمیع تو دوسرا وجوب علی الجمیع۔ تو ان کا حکم ایک ہونا چاہیے

١٣-٤٩

واجب علی الجمیع میں تو ہم کہتے ہو کہ واجب ہر ایک ایک پر ہے اگر بعض کر دیں تو دوسروں سے ذمہ ساقط ہو جاتا ہے۔ وجوب بالجمیع بھی اسی طرح ہے۔ ہم کہتے ہیں واجب تینوں ہیں پہچھے کیا تھا ایجاب بالجمیع الخ۔ لیکن اگر کوئی ایک ادا کر دے تو دوسرے ساقط ہو گئے۔ اب دلیل دیتا ہے بیان کرتا ہے کہ واجب علی الجمیع کیوں ہے؟ مقتضی دونوں میں ایک ہی وہ ہے حصول مصلحت۔ واجب علی الجمیع میں جیسے جنازہ بعض نے جو ادا کیا جو مصلحت تھی وہ حاصل ہو گئی اور جنہوں نے نہیں کیا ان سے ذمہ ساقط ہو گیا تو اسی طرح وجوب بالجمیع مخیر یہاں بھی مصلحت کا حصول ہے تو واجب تینوں تھے ایک جو ادا کر دیا تو مصلحت کا حصول ہو گیا تو باقی ساقط ہو گئے۔ ہاں جی۔

یہاں امور معلوم ہیں ان میں تم کہتے ہو واجب ایک مبہم ہے حالانکہ یہ واجب علی الجمیع کی مثل ہے تو یہاں بھی کہو کہ تینوں واجب ہیں۔ لیکن بعض کے کرنے سے مصلحت حاصل ہو گئی باقی ساقط ہو گئے جس طرح واجب علی الجمیع میں تم کہتے ہو کہ واجب تو تمام پر ایک ایک پر ہے جتنے کو علم ہو گیا بعض صورتوں میں جیسے جنازہ ہوتا ہے۔ واجب جمیع پر ہے لیکن بعض نے جو کر لیا تو مصلحت حاصل ہو گئی تو جنہوں نے وہ عمل نہیں کیا ان سے ذمہ ساقط ہو گیا۔ اگر سارے کریں تو ثواب واجب کا ملے گا تو یہاں بھی تینوں ادا کریں تو تینوں واجبات کا ثواب ہو گا۔ تو اس کی مثل ہے۔ ترجمہ: اور کیا انہوں نے تیری بار وجوب بالجمیع یعنی مخیر کے مثل واجب علی الجمیع کے ہے یعنی کفایہ کے۔ ا جمیع علی الجمیع تو ہر ایک ایک پر ہے تو وجوب بالجمیع بھی واجب سارے ہوتے ہیں یہ مثل جو ہیں کیونکہ مقتضی دونوں یعنی ان دو کے ایک ہے اور وہ حصول مصلحت کا ہے ساتھ مبہم کے تو جب حصول مصلحت ہو گیا تو باقی سے ذمہ ساقط ہو گیا۔)

قلنا تاثیم واحد لا بعینہ غیر معقول الخ۔ اب اس کا جواب دیتا ہے کہ جو قیاس تم نے کیا ہے یہ قیاس مع الفارق ہے ایک واجب علی الجمیع۔ اب واجب تھا جمیع پر اور انہوں نے ترک کیا تو تاثیم معین کی لازم آئے گی کیونکہ کل تو معین ہیں۔ واجب علی الکفایہ واجب تھا جمیع پر۔ تو اس کا ترک تب ہے کہ ہر ایک ایک ترک کرے جیسے جنازہ کسی نے بھی نہیں پڑھا۔ تو تاثیم کل کی لازم آئے گی کل تو متعین ہے واجب مبہم تھا لیکن بعض مبہم کا ترک تب ہو گا کہ کوئی بھی ادا نہ کرے۔ تو گناہگار سارے ہوں گے۔ اب واجب مبہم کل کے ضمن میں کل تو متعین ہے لہذا تاثیم متعین کی لازم آئی یہ معقول ہے۔ برخلاف اس صورت کے کہ یہاں صورت کے واحد لا بعینہ یہاں تم نے کہا کہ واجب علی الجمیع۔ تو وجوب بالجمیع ہے تینوں واجب ہوں کسی ایک کو بھی کوئی نہ کرے تو پھر تاثیم ایک معین کی لازم آئے گا۔ واجب ہو بعض مبہم ہے تو ترک کرنے پر تاثیم بعض مبہم کی لازم آئے گی۔ اور یہ معقول نہیں ہے۔ تاثیم واحد لا بعینہ

واجب علی الجمیع میں تو تم کہتے ہو کہ واجب ہر ایک ایک پر ہے اگر بعض کر دیں تو دوسروں سے ذمہ ساقط ہو جاتا ہے۔ وجوب بالجمیع بھی اسی طرح ہے۔ ہم کہتے ہیں واجب تینوں ہیں پیچھے کہا تھا ایجاب بالجمیع الخ۔ لیکن اگر کوئی ایک ادا کر دے تو دوسرے ساقط ہو گئے۔ اب دلیل دیتا ہے بیان کرتا ہے کہ الواجب علی الجمیع کیوں ہے؟ مقتضی دونوں میں ایک ہی وہ ہے حصول مصلحت۔ واجب علی الجمیع میں جیسے جنازہ بعض نے جو ادا کیا جو مصلحت تھی وہ حاصل ہو گئی اور جنہوں نے نہیں کیا ان سے ذمہ ساقط ہو گیا تو اسی طرح وجوب بالجمیع مخیر یہاں بھی مصلحت کا حصول ہے تو واجب تینوں تھے ایک جو ادا کر دیا تو مصلحت کا حصول ہو گیا تو باقی ساقط ہو گئے۔ یہاں بھی۔

یہاں امور معلوم ہیں ان میں تم کہتے ہو واجب ایک مبہم ہے حالاں کہ یہ واجب علی الجمیع کی مثل ہے تو یہاں بھی کہو کہ تینوں واجب ہیں۔ لیکن بعض کے کرنے سے مصلحت حاصل ہو گئی باقی ساقط ہو گئے جس طرح واجب علی الجمیع میں تم کہتے ہو کہ واجب تو ہر ایک ایک پر ہے جتنے کو علم ہو گیا بعض صورتوں میں جیسے جنازہ ہوتا ہے۔ واجب جمیع پر ہے لیکن بعض نے جو کر لیا تو مصلحت حاصل ہو گئی تو جنہوں نے وہ عمل نہیں کیا ان سے ذمہ ساقط ہو گیا۔ اگر سارے کریں تو ثواب واجب کا ملے گا تو یہاں بھی تینوں ادا کریں تو تینوں واجبات کا ثواب ہو گا۔ تو اس کی مثل ہے۔ ترجمہ: اور کیا انہوں نے شیری بار وجوب بالجمیع بیچ مخیر کے مثل واجب علی الجمیع کے ہے بیچ کفایہ کے۔ (جیسے علی الجمیع تو ہر ایک ایک پر ہے تو وجوب بالجمیع بھی واجب سارے ہوتے ہیں مثل جو ہیں) کیونکہ مقتضی (وجوب) بیچ ان دو کے ایک ہے اور وہ حصول مصلحت کا ہے سو تو مبہم کے (تو بس جب حصول مصلحت ہو گیا تو باقی سے ذمہ ساقط ہو گیا)

قلنا تاثیم واحد لا بعینہ غیر معقول الخ۔ اب اس کا جواب دیتا ہے کہ جو قیاس تم نے کیا ہے یہ قیاس مع الفارق ہے۔ اس واجب علی الجمیع۔ اب واجب تھا جمیع پر اور انہوں نے ترک کیا تو تاثیم معین کی لازم آئے گی کیوں کہ کل تو معین ہیں۔ واجب علی الکفایہ واجب تھا جمیع پر۔ تو اس کا ترک تب ہوگا کہ ہر ایک ایک ترک کرے جیسے جنازہ کسی نے بھی نہیں پڑھا۔ تو تاثیم کل کی لازم آئے گی۔ کل تو معین ہے واجب مبہم تھا لیکن بعض مبہم کا ترک تب ہوگا کہ کوئی بھی ادا نہ کرے۔ تو گناہگار سارے ہو گئے۔ اب واجب مبہم کل کے ضمن میں۔ کل تو معین ہے لہذا تاثیم معین کی لازم آئی یہ معقول ہے۔ بر خلاف اس صورت کے کہ کسی صورت میں واحد لا بعینہ یہاں تم نے کہا کہ الواجب علی الجمیع۔ تو وجوب بالجمیع ہے تینوں واجب ہوں کسی ایک کو بھی کوئی نہ کرے تو بعد تاثیم ایک مبہم کی لازم آئے گی۔ واجب ہو بعض مبہم ہے تو ترک کرنے پر تاثیم بعض مبہم کی لازم آئے گی۔ اور یہ معقول نہیں ہے۔ تاثیم واحد لا بعینہ

[illegible]

[illegible]

بعض

کی غیر معقول ہے تاثیم مبذر الواحد معقول ہے۔ ہاں جی۔ ایک وجوب بالجمیع ہے دوسرا واجب علی الجمیع وجوب بالجمیع کو ترک کرے گا تو تاثیم واحد کی لازم آئے گی معین کی ہوگی ہے بر خلاف واجب علی الجمیع کے اگر ترک کریں تو اولاً وبالذات غیر معین کی لازم آئے گی اور ثانیاً وبالعرض کل کی لازم آئے گی۔ ایک ہے تاثیم معین کی اور دوسرا ہے تاثیم مبہم کی۔ تاثیم مبہم کی یہ غیر معقول ہے اگرچہ اس کا جواب پیچھے آیا ہے۔ مطلق تاثیم مبہم کی لازم نہیں آتی۔ تو وجوب بالجمیع تو بعض واحد مبہم اس وقت ہوگا کہ کسی ایک کو معین کرے۔ امور متعلقہ میں سے ایک واحد مبہم کرنا تھا۔ اس کا ترک کرے گا مکلف تو ایک معین ہے تو اس کی تاثیم لازم آئے گی یہ جائز ہے کہ اگر بعض مبہم پر ہو واجب کفایہ میں۔ تو بعض مبہم کی تاثیم ہوگی ترک کرنے پر جو معقول نہیں ہے۔ ترجمہ: کہتے ہیں ہم تاثیم واحد لا بعینہ کی غیر معقول ہے (یہ جو واجب علی الکفایہ میں ہے۔ وہ ہیں بعض مبہم۔ بعض مبہم تو واحد لا بعینہ ہیں) بر خلاف تاثیم ساتھ ترک واحد کے یہ معقول ہے۔ اور ترک واحد اس طرح ہوگا مثلاً تین چیزیں تھی اس نے ترک کیا واحد مبہم کو۔ تو تاثیم معین کی لازم آئے گی یہ معقول ہے۔ آخر پر استاذ صاحب نے فرمایا: تین دفعہ قل شریف الحمد شریف اول آخر درود شریف پڑھیں۔ علامہ محب اللہ رحمہ اللہ تعالیٰ کو ایصال ثواب کریں

وقالا الوجوب بالجمیع الخ: اس سبق کا خلاصہ یہ ہے۔ کہ جو وجوب مخیر کی نفی کرتے ہیں انہوں نے اپنے مذہب پر یہ دلیل الزامی دلیل دی۔ انہوں نے کہا: وجوب بالجمیع وجوب علی الجمیع کی مثل ہے کیونکہ مقتضی ان دونوں کا ایک ہے اور حصول مصلحت ہے۔ جب یہ دونوں ہم مثل ہیں تو ان کا حکم ایک جیسا ہونا چاہیے۔ یعنی واجب علی الکفایہ جمیع پر واجب ہے تو وجوب بالجمیع بھی جمیع واجب ہونا چاہیے۔ یا واجب علی الکفایہ بعض مبہم پر واجب ہے تو اس کی واجب مخیر بھی واحد مبہم پر واجب ہونا چاہیے۔ لیکن تم نے فرق کیا۔ وہ اس طرح کہ واجب علی الکفایہ میں تو تم کہتے ہو کہ واجب علی الجمیع پر ہے اور بعض کے کرنے سے دیگر بعض سے ذمہ ساقط ہو جاتا ہے۔ اور کہتے ہو کہ بعض مبہم پر واجب نہیں ہے۔ واجب مخیر جو واجب علی الکفایہ کی مثل ہے۔ تو تمہارے نزدیک یہاں بھی جمیع واجب ہونے چاہیے تھے جیسا کہ واجب علی الکفایہ ہے کیونکہ ایک دونوں مثل ہیں۔ لیکن تم یہاں پہ کہتے ہو جمیع واجب نہیں ہے بعض مبہم یعنی واحد مبہم واجب ہے۔ حالانکہ ایسا ہونا چاہیے تھا کہ جس طرح وہاں جمیع پر وجوب ہے اسی طرح یہاں پر بھی جمیع واجب ہونے چاہیے تھے۔ جواب: واجب علی الکفایہ میں ہم نے جمیع پر واجب کیا اور بعض مبہم پہ واجب نہیں کیا اس کی وجہ یہ ہے۔ جمیع معین ہے لہذا اگر جمیع ترک کریں گے تو تاثیم معین کی لازم آئے گی بر خلاف بعض مبہم کے۔ بعض مبہم پہ واجب ہوتا ہے اور بعض مبہم اس کو ترک کرتے تو تاثیم غیر معین کی لازم آتی اور یہ غیر معقول ہے۔ اور وجوب مخیر میں ہم نے کہا: واحد مبہم واجب ہے اور یہ واحد کا ترک اسی وقت ہوگا جب اس نے کوئی بھی نہ کیا۔ تو یہاں پہ ترک کرنے والا معین ہے یعنی جس نے کفارہ لازم ہے تو لہذا وجوب واحد مبہم سے تاثیم مبہم کی لازم نہیں آئے گی بلکہ معین کی لازم آئے گی اور یہ معقول ہے [illegible] بعض مبہم والی صورت میں تاثیم مبہم کی لازم آ رہی تھی اس لیے ہم نے اس سے عدول کیا۔ جمیع کا قول

مسلم الثبوت صفحہ ۱۳۵ سبق ۲

قالوا علم ما یفعلہ فھو الواجب ۔ یہاں سے جو تھے مذہب کی دلیل ہے جو کہتے ہیں معین ہے لا یختلف ۔ یہ اس کی دلیل ہے ۔ وہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ جانتا ہے جو واجب کرتا ہے ۔ اس کو علم ہے امر ہے جس چیز کا امر کر رہا ہے وہ جانتا ہے ۔ اور یہ بھی جانتا ہے کہ مکلف نے کیا کرنا ہے ۔ علم ما یفعلہ ۔ اللہ تعالیٰ جانتا ہے جو واجب کرتا ہے میں نے ان امور سے یہ واجب کیا ہے اور وہ بھی جانتا ہے کہ مکلف ان سے کیا کرے گا ۔ تو جو اللہ تعالیٰ جانتا ہے اس نے کیا کرنا ہے ۔ جو امر کرتا ہے جس کا ۔ واجب کرتا ہے جس شئی کو ۔ اس کو بھی جانتا ہے ۔ وہ تو متعین ہے

چلو جی: اللہ تعالیٰ جو امر کرتا ہے اس کو بھی جانتا ہے اور یہ بھی جانتا ہے جو مکلف واقع کرے گا اور جس طرح وہ یہ جانتا ہے کہ مکلف واقع نہیں کرے گا ۔ اس کو بھی جانتا ہے ۔ جو نہیں کرے گا ۔ تو جو اللہ تعالیٰ جانتا ہے کہ یہی یہ کرے گا وہ تو متعین ہے کیوں جو اس کے علم کا تعلق ہے ۔ وہ متخلف نہیں ہو سکتا ۔ وہ متعین ہے لہذا وہی واجب ہے جو مکلف کرے گا ۔ اللہ تعالیٰ جانتا ہے کہ یہ کرے گا ۔ اللہ تعالیٰ اسی کو واجب کرتا ہے ۔ ترجمہ: کہا انہوں نے ۔ جانتا ہے اللہ تعالیٰ اس شئی کو جو کرے گا مکلف اس کو پس وہ واجب ہے ۔

اللہ تعالیٰ امر کرتا ہے تاکہ وہ امتثال کرے ۔ تو وہ جو امتثال کرے گا اللہ تعالیٰ اس کو جانتا ہے ۔ واجب کر رہا ہے اس کو بھی اللہ تعالیٰ جانتا ہے ۔ جو واجب کیا وہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک متعین ہے ۔ ان کے اندر بہت باریک چیزیں ہیں ۔ چلو جی ۔

قلنا تکونہ احدھا بالخصوصلہ ۔ تو اس کا جواب دیتے ہیں ۔ ہم کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ جانتا ہے جو واجب کر رہا ہے اس کو بھی جانتا ہے جو مکلف کرے گا وہ بھی اللہ تعالیٰ جانتا ہے اور جو ان میں سے نہیں کرے گا اس کو بھی جانتا ہے لیکن اللہ تعالیٰ کے علم کا تعلق ۔ ہم کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے احدھما واجب کیا ۔ جو واجب کرتا ہے علم بھی اسی کا ہوتا ہے ۔ واجب کیا احدھما ۔ علم بھی احدھما کا ہے ۔ احدھما تو مبہم ہے ۔ علم معلوم کے تابع ہوتا ہے ۔ ہاں جی اس نے مبہم واجب کیا ۔ اللہ تعالیٰ جانتا ہے کہ جس نے واجب مبہم واجب کیا ہے وہ ہے احدھما ۔ میں نے احدھما واجب کیا ہے علم بھی احدھما کا ہے ۔ علم معلوم کے تابع ہوتا ہے ۔ یہی ہے ۔ ہم نے جو جو افعال کرنے ہیں اللہ تعالیٰ کو ہمارے کرنے سے پہلے علم ہے تو جو ہم نے کرنا ہے اپنے اختیار سے ۔ کرتے تو ہم اپنے اختیار سے ہیں تو جو جو ہم نے کرنا تھا اپنے اختیار سے ۔ اللہ تعالیٰ کو قبل از وقت ہمارے پیدا ہونے سے بھی پہلے علم ہے ۔ اب اس علم کا تخلف تو محال ہے کہ ہم وہ وہ کام نہ کریں اپنے اختیار سے ۔ ہم نے اسی طرح کرنا ہے جس طرح اللہ تعالیٰ کو علم ہے ۔ علم کا تعلق یہ ہے کہ ہم یہ یہ کریں گے اپنے اختیار سے اختیار پختہ ہوتا ہے ۔ یہ جو کہتے ہیں کہ ہم مجبور محض ہیں ۔ جبر تو نہیں اختیار پختہ ہو رہا ہے ۔

عہ یہاں پر مسلم احدھما ہے ۱۲

مسلم الثبوت ص ۲۴۵ . سبق ۲۰ .

قالوا علم بالفعلة فهو الواجب ۔ یہاں سے چوتھے مذہب کی دلیل ہے جو کہتے ہیں معین ہے لا یختلف ۔ یہ اس
کی دلیل ہے ۔ وہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ جانتا ہے جو واجب کرتا ہے ۔ اس کو علم ہے امر ہے جس چیز کا امر کر رہا
ہے وہ جانتا ہے ۔ اور یہ بھی جانتا ہے کہ مکلف نے کیا کرنا ہے ۔ علم بالفعلہ ۔ اللہ تعالیٰ جانتا ہے جو واجب
کرتا ہے میں نے ان امور سے یہ واجب کیا ہے اور وہ یہ بھی جانتا ہے کہ مکلف ان سے کیا کرے گا ۔ تو جو اللہ تعالیٰ
جانتا ہے اس نے کیا کرنا ہے ۔ جو امر کرتا ہے جس کا ۔ واجب کرتا ہے جس شئی کو ۔ اس کو بھی جانتا ہے ۔ وہ تو متعین ہے
چلو جی: اللہ تعالیٰ جو امر کرتا ہے اس کو بھی جانتا ہے اور یہ بھی جانتا ہے جو مکلف واقع کرے گا اور جس طرح وہ
یہ جانتا ہے کہ مکلف واقع نہیں کرے گا ۔ اس کو بھی جانتا ہے ۔ جو نہیں کرے گا ۔ تو جو اللہ تعالیٰ جانتا
ہے کہ یہی یہ کرے گا وہ تو متعین ہے کیوں جو اس کے علم کا تعلق ہے ۔ وہ متخلف نہیں ہو سکتا ۔ وہ متعین
ہے لہذا وہی واجب ہے جو مکلف کرے گا ۔ اللہ تعالیٰ جانتا ہے کہ یہ کرے گا ۔ اللہ تعالیٰ اسی کو واجب کرتا
ہے ۔ ترجمہ: کہا انہوں نے ۔ جانتا ہے اللہ تعالیٰ اس شئی کو جو کرے گا مکلف اس کو پس وہ واجب ہے ۔
اللہ تعالیٰ امر کرتا ہے تاکہ وہ امتثال کرے ۔ تو وہ جو امتثال کرے گا اللہ تعالیٰ اس کو جانتا ہے ۔ واجب کر رہا
ہے اس کو بھی اللہ تعالیٰ جانتا ہے ۔ جو واجب کیا وہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک متعین ہے ۔ ان کے اندر
بہت باریک چیزیں ہیں ۔ چلو جی ۔

قلنا لکونہ احدھا لا بخصوصہ ۔ تو اس کا جواب دیتے ہیں ۔ ہم کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ جانتا ہے جو
واجب کر رہا ہے اس کو بھی جانتا ہے جو مکلف کرے گا وہ بھی اللہ تعالیٰ جانتا ہے اور جو ان میں
سے نہیں کرے گا اس کو بھی جانتا ہے لیکن اللہ تعالیٰ کے علم کا تعلق ۔ ہم کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے
احدھا واجب کیا ۔ جو واجب کرتا ہے علم بھی اسی کا ہوتا ہے ۔ واجب کیا احدھا ۔ علم بھی احدھا
کا ہے ۔ احدھا تو مبہم ہے ۔ علم معلوم کے تابع ہوتا ہے ۔ ہاں جی اس نے مبہم واجب کیا ۔ اللہ تعالیٰ
جانتا ہے کہ میں نے واحد مبہم واجب کیا ہے وہ ہے احدھا ۔ میں نے احدھا واجب کیا ہے
علم بھی احدھا کا ہے ۔ علم معلوم کے تابع ہوتا ہے ۔ یہی ہے ۔ ہم نے جو جو افعال کرنے ہیں اللہ تعالیٰ
کو ہمارے کرنے سے پہلے علم ہے تو جو ہم نے کرنا ہے اپنے اختیار سے ۔ کرتے تو ہم اپنے اختیار سے ہیں
تو جو جو ہم نے کرنا تھا اپنے اختیار سے ۔ اللہ تعالیٰ کو قبل از وقت ہمارے پیدا ہونے سے بھی پہلے
علم ہے ۔ اب اس علم کا تخلف تو محال ہے کہ ہم وہ کام نہ کریں اپنے اختیار سے ۔ ہم نے
اسی طرح کرنا ہے جس طرح اللہ تعالیٰ کو علم ہے ۔ علم کا تعلق یہ ہے کہ ہم یہ کریں گے اپنے اختیار سے
اختیار پختہ ہوتا ہے ۔ یہ جو کہتے ہیں کہ ہم مجبور محض ہیں ۔ جو کرتے ہیں اختیار پختہ ہو رہا ہے

عہ یہاں پر متعلق
احدھا [illegible]
۱۲

اب بندہ اپنے اختیار سے اس طرح بندے پہ محال ہے۔ کرے گا اپنے اختیار سے۔ ٹھیک جی۔ تو اللہ تعالیٰ کو علم ہے کہ میں واجب کر رہا ہوں۔ اللہ تعالیٰ نے واجب احدھما کیا ہے۔ جو احدھما ہے۔ واجب بھی احدھما کیا۔ تو علم بھی احدھما کا ہے کیونکہ علم معلوم کے تابع ہوتا ہے۔ علم معلوم کے ساتھ تعلق پکڑتا ہے لا بخصوصہ۔ ترجمہ: کہتے ہیں ہم واسطے ہونے اس کے (یعنی علم بالفعلہ) احدھما لا بخصوصہ۔

9.۲۳ قالوا ولا یجب ان یعلم الآمر الواجب الخ: اب یہ دلیل ہے ان کی جو کہتے ہیں معین ہے اللہ تعالیٰ کے نزدیک۔ اولاً آگے مقابلے میں ثانیاً بھی ہوگا۔ پہلی دلیل انہوں نے یہ دی۔ اللہ تعالیٰ آمر ہے جس چیز کا امر فرماتا ہے وہ واجب ہوتی ہے۔ اللہ تعالیٰ وہ جانتا ہے۔ کیونکہ امر میں طلب ہے اور طلب بغیر علم کے نہیں ہوتی۔ تو اللہ تعالیٰ واجب کو جانتا ہے۔ کہ میں نے یہ واجب کیا پھر وہ تو معین ہی ہوا اللہ تعالیٰ کے نزدیک واجب معین ہوا۔ ہاں جی۔ معین ہے تو مختلف بھی نہیں ہوتا۔ ایک تو کہ معین ہے تو مختلف ہوتا ہے۔ بندے کی نظروں مختلف ہوتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کے نزدیک متعین ہے۔ اب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک متعین ہے تو مختلف بھی نہیں ہوتا۔ ہاں اگر بندہ وہی کرے جو اللہ تعالیٰ کے نزدیک تھا تو واجب ادا ہوا۔ اگر اور کیا تو اللہ تعالیٰ کے نزدیک واجب اور تھا اس نے دوسرا کیا تو پھر وہ ساقط ہو جاتا ہے۔ انہوں نے دلیل یہ دی کہ اللہ تعالیٰ آمر ہے تو امر فرماتا ہے تو مامور بہ کا اللہ تعالیٰ کو علم ہے۔ کہ یہ امر کیا ہے۔ یہ واجب کیا ہے وہ تو متعین ہے۔ لہٰذا وہی واجب ہے جو اللہ تعالیٰ نے امر کیا ہے وہ متعین ہے لہٰذا مختلف نہیں۔ ترجمہ: کہا انہوں نے پہلی واری۔ واجب ہے یہ کہ جانے آمر واجب کو پس ہوگا واجب معین نزدیک اللہ تعالیٰ کے۔ (مختلف بھی نہیں ہوگا۔ ٹھیک جی۔

قلنا لیعلمہ حسب ما اوجبہ - ہم کہتے ہیں آمر واجب ہے کہ جانے واجب کو لیکن واجب کو جانے جیسا کہ واجب کیا۔ آمر کے لیے یہ ضروری ہے کہ جو واجب کر رہا ہے بندے پر۔ اس واجب کو جانے لیکن جیسا واجب کیا ہے ویسا جانے۔ ہم کہیں گے جیسا واجب کیا ہے اسی طرح جانے۔ اللہ تعالیٰ نے واجب کیا احدھما۔ تو علم بھی احدھما کے ساتھ تعلق پکڑے گا۔ کیونکہ علم معلوم کے تابع ہوتا ہے وہ جو پیچھے کہا تھا کہ احدھما لا بخصوصہ۔ ہاں جی۔ دلیلیں آپس میں ملتی جلتی ہیں کیونکہ معین میں بات ہے۔ ایک معین ہے جو مختلف ہوتا ہے۔ دوسرا معین ہے جو مختلف نہیں ہوتا۔ اب اس کا جواب دے رہے ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے امر فرمایا۔ امر سے پہلے جو واجب کیا اس کو جاننا ضروری ہے واجب کا۔ لیکن ہم کہتے ہیں جیسا واجب کیا ویسا ہی علم ہوگا کیونکہ جو علم معلوم کے تابع ہوتا ہے۔ تو واجب کیا احدھما۔ علم بھی احدھما کا ہوگا۔

ترجمہ: کہتے ہیں ہم: جانتا ہے اللہ تعالیٰ اس کو موافق اس کے جو واقع ہوا۔ اللہ تعالیٰ نے اس کو کیوں کہ علم تابع ہے واسطے معلوم کے۔ کلام میں یہی ایک بات چلتی ہے کہ علم معلوم کے تابع ہوتا ہے۔ تقدیر اللہ تعالیٰ کا علم ہے۔ تو علم تابع ہے معلوم کے۔ جو افعال ہم نے کرنے تھے اللہ تعالیٰ کو علم ہے کہ زید اپنے اختیار سے یہ یہ کرے گا۔ ویسے اسی کو لکھ دیا۔ اپنے کمال علم کا اظہار کیا۔ لوح محفوظ پر لکھ دیا۔ اب بندہ ویسے نہ کرے یہ نہیں ہو سکتا۔ کیوں کہ اللہ تعالیٰ کے علم کا تعلق ہے لیکن تعلق یہ ہے کہ کرے گا اپنے اختیار سے۔ تو علم معلوم کے تابع ہوتا ہے۔ معلوم تابع علم کے نہیں ہے۔ معلوم تابع ہو علم کے یہ جبر ہوتا ہے۔ علم تابع ہے معلوم کے۔ تقدیر یہی ہے۔

وثانیا لو اتی بالکل معا فالامتثال اما بالکل الخ۔ دوسری دلیل: اگر کل کو ادا کرے تو واجب ادا ہو گیا جیسے ایک کو ادا کرے تو واجب ادا ہو جاتا ہے۔ اب ہم پوچھتے ہیں اگر وہ کل کو ادا کرے تو امتثال تو آ گیا اب ہم پوچھتے ہیں کہ امتثال بالکل آیا یعنی مجموع من حیث المجموع سے امتثال آیا یا کل واحد سے آیا: ہر ایک ایک سے۔ اگر کہو کہ مجموع من حیث مجموع سے امتثال آیا تو پھر مجموع واجب ہو گئے۔ تو پھر ایک کے کرنے سے امتثال نہیں ہو گا۔ حالاں کہ اس کا تو کوئی قائل نہیں ہے۔ بلکہ اگر کل واحد کے کرنے سے۔ ایک کیا امتثال آ گیا دوسرا کیا۔ تو پھر ایک کا امتثال کرنے سے واجب ادا ہو گیا۔ ایک کے امتثال سے واجب ادا ہو گیا تو دوسرے کے کرنے سے تو تیسرے کے کرنے سے واجب ادا ہو گیا۔ مثلاً۔ تو پھر ہر ایک کی ادائیگی یہ امتثال کی علت تامہ ہو گی۔ تو امتثال ہے معلول تو ہر ایک ایک کی ادائیگی مستقل علت ہو گی تو پھر یہ لازم آئے گا۔ توارد علتین مستقلتین علی معلول واحد شخصی۔ یہ بھی درست نہیں ہے یا واحد لابعینہ سے امتثال آئے گا۔ آئے گا واحد احدھا سے امتثال۔ تو احدھا تو مجہول ہے جو مجہول ہوتا ہے تو معدوم ہے۔ تو خارج میں کیسے اس کا وجود آئے گا۔ پھر تو پھر کیا ہو گیا فتعین المعین: معین معین ہو گیا۔ اس طرح بحثیں ہو رہی ہیں۔ ایسے ہی محب اللہ بہاری صاحب کا نام اٹھاتے ہیں۔ یہ علم کا بڑا ہمالیہ تھا۔ دیکھو اس جیسے لوگ بھی مر گئے۔ تو ہمارے نزدیک تو ایسے لوگ مسند کا مل ہیں۔ علمائے طوالیہ نے دین کی بڑی خدمت کی۔ ان کے بغیر ہم کیا ہیں۔ کیا چل سکتے ہیں۔ چلو جی۔ ایک کو ادا کر دے تو امتثال ہو گیا تو جمیع کو کرے تو امتثال ہو گیا۔ اب ہم پوچھتے ہیں۔ تین شقیں ہیں۔ یا تو مجموع من حیث مجموع واجب ہے یا کل واحد واحد ان کے ادا کرنے سے امتثال آ جاتا ہے۔ یا واحد لابعینہ۔ وہ مبہم ہو گیا۔ اگر کہو جمیع مجموع من حیث مجموع۔ مجموع کے ادا کرنے سے امتثال آ جاتا ہے تو پھر تو واجب بھی سارے ہوں گے کیوں کہ ایک شئی ہو اور اس کی جز ...

کوئی آ رہے ہیں. کوئی ٹرک جا رہا ہے. کوئی بس چل رہی ہے. تو دیکھے گا تو سب کو تم سمجھو گے کہ کوئی ایک ہی کل ہے
ایک ہی فنکشن میں لگے ہوئے ہیں لیکن جب ایک ایک فرد کو دیکھے گا تو یہ اپنے مجبوری کے لئے جا رہا ہے اور وہ
اپنے مشن پر ہیں — اس کا اپنا کام ہے. یہ ایک کلی طبعی ہے. اس طرح ہوتا ہے کلی طبعی — چلو جی باقی اس
طرح تو نہیں کہ کلی طبعی خارج میں اکیلی تنہا اور یہ بھی کلی. خارج میں جو ہوتا ہے شخص ہوتا ہے
فرد واحد مشخص ہوگا. کلی طبعی کا یہ معنی ہے. — یا تو امتثال کی علت مجموع من حیث مجموع یا کل واحد
واحد یا غیر معین ہے وہی واحد مبہم آ گیا. احدھا — مجموع من حیث مجموع تو نہیں ہو سکتے. کیونکہ
ورنہ سارے واجب ہوں گے. ہر ایک ایک کو کہیں گے کہ علت ہے تو ناقصہ ہے. جزئیہ. اب مجموع آ گیا
تو امتثال. ورنہ یہ بھی واجب ہے یہ بھی، یہ بھی — تو جمیع واجب ہوں گے. اور اگر ہو کل
واحد تو ہر ایک ایک امتثال کی مستقل علت ہوگا. پس دو طرح تو مستقل علت. اور اگر واحد مبہم ہو
تو واحد مبہم تو مجہول ہوتا ہے. کس کو کہیں گے کہ یہ. واحد مبہم کا تو اسے علم نہیں ہے معلوم
نہیں ہے تو وہ امتثال نہیں کر سکے گا. امتثال نہیں ہوگا تو خارج میں موجود نہیں ہوگا. اس کا
وقوع نہیں ہو سکے گا تو لہذا معین معین ہو گیا:

ترجمہ: اور دوسری وار اگر آئے ساتھ کل کے معاً پس امتثال یا ساتھ کل کے ہے (جو مجموع) پس
واجب ہوگا کل یا ساتھ ہر ایک ایک کے پس لازم آئے گا تعدد علل تامہ کا یا ساتھ ایک لا بعینہ کے
اور وہ غیر موجود ہے پس متعین ہو گیا معین —

اقول لا یلزم وجوب الکل بالامتثال الخ: اب کہتا ہے کہ ہم کہتے ہیں. کل ادا کرے تو امتثال آئے گا تو تم
کیا کہو گے تو پھر کل واجب ہوں گے تو کہتا ہے یہ تو تب ہے کہ کل بدل نہ ہو. اگر کل بدل ہو تو پھر
کل کا وجوب نہیں آیا. مطلب یہ مجموع من حیث مجموع ادا کر دے. امتثال کرے جمیع کو. ایمان
کرے ان کا. تو امتثال ہو گیا لیکن کل کا وجوب ضروری نہیں. کیونکہ کل بدل ہے. وہ جو واجب
تھا وہ تھا احدھا. اب اس نے سارے کر دیئے. یہ سب کا وجوب نہیں آیا. بلکہ یہ قائم
مقام ہے اس احدھما کا. ہاں جی. اگر سارے ادا کر دے تو امتثال آ گیا لیکن کل کا وجوب لازم
نہیں ہے. کیونکہ یہ اس وقت تھا. مستقل بالاصالۃ ہوتا. کل کا امتثال امر مبہم کا قائم مقام
ہے. واجب تھا احدھما اس نے سارے کر دیے. اس سے امتثال آ گیا لیکن واجب کل نہیں ہوا
کیونکہ یہ کل بدل اس واجب کا جو احدھما تھا. ٹھیک ہو نا — اب اس کی ایک مثال
دیتا ہے. مثلاً ایک ہے علت تامہ جو ہے مرکب. ایک جزء معدوم ہے. ایک جزء کے عدم سے
علت تامہ پہ عدم آئے گا. تو پھر جزء کا عدم بھی علت تامہ ہے. کل کے عدم کی.

یعنی ایک علت تامہ ہے لیکن وہ مرکب ہے دو جزوں سے۔ ایک جزو کا جو عدم ہے یہ تامہ علت ہے کل کے عدم
کی۔ علت کل جو مستقل تھی وہ اٹھ گئی۔ اب اگر ایک جزو کی جگہ دو جزیں معدوم ہو جائیں تو یہ بھی تو
علت ہے کل کے عدم کی۔ ایک کا عدم کل کے عدم کی علت ہے۔ دو جزوں کا عدم بھی کل کے عدم کی
علت ہے۔ ہو سکتے ہیں علل۔ تو لہذا یہ نہ کہیں گے کہ توارد علتین الخ ہے کیوں کہ دو جزوں کا جو
عدم ہے ایک جزو کے عدم کے قائم مقام ہے علی سبیل بدل ہے۔ ایک نہ پائی گئی تو دو پائی گئیں
دو نہ پائی گئیں پھر بھی عدم کل ہے۔ دو کا عدم پایا گیا پھر بھی عدم کل ہے۔ دو کا عدم ہیں تو ایک
کا عدم ہے۔ یہ بدل ہو گیا۔ عدم کل عدم جزو کا بدل ہو گیا نہ کہ یہ ایک مستقل علت ہے
ایک ایک کل واحد۔ ہاں جی۔ اب اس کی مثال دیتا ہے علی سبیل بدل ہوتا ہے مجموع پر
اشتمال کرے تو اس سے مجموع کا وجوب لازم نہیں آتا۔ یہ تب تک جب کل و احد واحد
واجب ہوتا۔ بلکہ یہ جو مجموع کا اشتمال ہے یہ تھا قائم مقام ہے واحد لا بعینہٖ کا
یعنی وہ احد تھا کا۔ بس ان کے ضمن میں آگیا۔ ایک کے ضمن میں جو آگیا۔ تو دوسرے
دو جو ہیں تو وہ بس اس کے قائم مقام ہیں۔ ان سے بدل ہیں۔ مستقل نہیں ہیں۔
اب اس کی ایک مثال دیتا ہے۔ ایک علت تامہ مرکبہ۔ اس علت تامہ مرکبہ کی ایک
جزو معدوم ہو گئی۔ تو کل معدوم ہو گیا۔ عدم جزو علت ہوا عدم کل کی۔ تو اگر دو
جزئیں معدوم ہو جائیں تو یہ بھی علت ہیں عدم کل کی لیکن یہ توارد علتین الخ لہذا
نہیں ہے۔ کیونکہ دو جزوں کا عدم یہ عدم جزو واحد سے بدل ہے۔ یعنی ایک بار واحد نہیں
تھی پر تو عدم کل ہو گیا۔ دو کا جو عدم آیا وہ بھی عدم کل آگیا۔ تو یہ بدل ہو گئے اس سے
چلو جی۔ ترجمہ: کیونکہ ہم میں نہیں لازم آتا وجوب کل کا ساتھ اشتمال بالکل کے
اور جزوی بینت کہ لازم آتا اگر نہ ہوتا کل بدل اگر بدل ہو تو وجوب کل لازم نہیں آتا کیا
نہیں دیکھتا تو کہ بے شک عدم جزو علۃ تامہ ہے واسطے عدم کل کے پس جب معدوم ہو جائیں
دو جزئیں ہوگا مجموع وہ ملکہ علۃ تامہ۔ مجموعہ علت تامہ ہے یعنی دو جزوں کا عدم کل
عدم کل کی علت تامہ ہے۔ تو ایک جزو کا عدم بھی عدم کل کی علت تامہ ہے۔ لیکن یہ کیوں
واقع ہے؟ یہ بدل ہے۔ یعنی مجموعہ عدم جزو کے قائم مقام ہے اس لیے بدل ہے۔
بس جی۔

مسلم الثبوت ص ۳۵ . سبق : ۳۰

واجاب فی المنھاج الخ : پیچھے آیا کہ امتثال یا تو مجموع سے آیا یا کل واحد سے آیا۔ امتثال یا تو بالکل آیا یا بکل واحد آیا۔ اگر امتثال بالکل آیا ہے مجموعہ ادا کیے واجب۔ واجب مخیر ہے جیسے کفارہ میں دس مسکینوں کو طعام کھلایا، کپڑے بھی پہنائے اور رقبہ بھی آزاد کیا۔ تو امتثال کس سے آیا۔ کل سے آیا تو کل واجب ہوں گے۔ بالکل و واحد ایک ایک سے۔ ایک سے بھی امتثال آیا تو دوسرے سے بھی امتثال آیا۔ متفق تریا ادا کرنے سے بھی امتثال آیا۔ تو کل تو واجب نہیں ہے۔ تو کل واحد سے امتثال ہے۔ تو امتثال معلول ہوگا تو ہر ایک ایک کا ثبوت وہ علت ہوگا۔ بالکل یا بکل واحد۔ یا دسیب اور علت ہیں داخل ہے۔ اگر کل واحد واحد مستقل علت ہو امتثال کی تو پھر تعدد علل تامہ لازم آئے گا۔ یا واحد لا بعینہ وہ تو مجہول ہے تو غیر موجود ہے اس سے امتثال نہیں ہو سکتا۔ تو اس لیے معین ہوگئیں۔ اقول سے اس کا جواب دیا تھا پہلی شق لے کر جواب دیا تھا ہم کہتے ہیں کہ امتثال بالکل آیا۔ مجموع سے آیا۔ اس تم کہوگے کہ کل واجب ہوگا اور یہ تب ہوگا کہ ہر کل بدل نہ ہو تو پھر مجموع واجب ہوگئے۔ یہ کل بدل ہے۔ یہاں تو ایک جب کل کر دیے تو کل اس کا قائمقام ہے۔ کل واجب نہیں ہے۔ واجب تو تب ہوتے کہ کل بدل نہ ہوتا۔ یہ بدل ہے واجب کا جو اس پر ہے۔ کل جو آگئے تو واجب آگیا یہ کل بدل ہوگا ہے تو قائمقام ہوگیا۔ جیسے ایک کرتا ہے تو واجب ادا ہوگیا۔ تو جب مجموع کیا تو عوض اس ایک کا بدل ہوگیا۔ الاتری ہے کیا: ایک علت تامہ ہے جزء کا عدم یہ علت تامہ ہے عدم کل کی۔ اور جو جزئیں ان کا عدم وہ بھی علت ہے عدم کل کی۔ تو مجموع جزؤں کا عدم ہے اس ایک جزء کے عدم کا قائمقام ہے۔ جیسے یہاں ہے کہ مجموع کے ادا کرنے سے امتثال آتا ہے لیکن مجموع واجب نہیں ہوتے۔ یہ قائمقام ہیں اس واجب کے جو ان میں ایک ہے

واجاب فی المنھاج ۔ اب یہاں منھاج قاضی بیضاوی کی کتاب ہے۔ انہوں نے جواب دیا کہ ہم دوسری شق لے کر بھی جواب دے سکتے ہیں۔ بکل واحد واحد۔ ایک کیا تو امتثال ہوگیا دوسرا کیا تو امتثال ہوگیا تیسرا کیا تو ۔۔۔ تو ہر ایک ایک۔ اب تم کیا کہوگے کہ تعدد علل مستقلہ لازم آئے گا۔ جب ایک سے امتثال آگیا تو دوسرا علت ہے تو پھر اس کی ضرورت ہی نہیں ہے۔ اگر ان کے ایک ایک سے امتثال نہیں ہوا تو ایک علت مستقلہ ہی نہیں ہے امتثال کی۔ یہ اعتراض ہوگا توارد علتین مستقلتین علی معلول واحد شخصی۔ ایک نے بھی امتثال کیا۔ تیسرے نے بھی، یہ توارد باطل ہے کیونکہ۔ اگر ایک امتثال کے لیے کافی ہے تو دوسرے کی حاجت نہیں اگر ایک کافی نہیں تو وہ علت تامہ بھی نہیں۔ تو یہ کہتا ہے کہ ہم کہتے ہیں کہ کل واحد سے امتثال آیا۔ مجموع سے نہیں بلکہ کل واحد سے۔ اب تم کہوگے کہ توارد علتین الخ

علل دو قسم کے ہوتے ہیں ایک علل حقیقیہ عقلیہ۔ توارد علتین علل حقیقیہ عقلیہ میں محال ہوتا
ہے۔ لیکن جو علل شرعیہ ہیں یہ علل حقیقیہ سے نہیں ہیں یہ معرفات ہیں۔ علت
حقیقی تو اللہ تعالیٰ وحدہ لاشریک لہ ہے۔ یہاں بھی۔ ہم دوسری شق لے کر جواب دے سکتے ہیں کہ
امتثال بکل واحد آیا۔ اب تم کہو گے کہ توارد لازم آیا تو یہ انہوں نے کہا: یہ توارد علل حقیقیہ
میں ہوتا ہے اور علل شرعیہ یہ معرفات ہیں۔ یہ علت حقیقی نہیں ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے واجب
کیا وہ وحدہ لاشریک لہ ہے یہ معرفات ہیں یہ کشف کرتی ہیں۔ یہ علل حقیقیہ تو ہے نہیں
کہ توارد لازم آئے تو یہ لازم باطل ہے۔ تو یہ معرفات ہیں لہذا معرفات کا توارد محال نہیں
ہے یہ کاشف ہیں کشف کرتی ہیں۔ علت وہ ایک ہے۔

ترجمہ: اور جواب دیا قاضی بیضاوی نے نہج منہاج کے باین طور کہ بے شک امتثال ہا کو کل
واحد ہے اور یہ معرفات ہیں (علل حقیقیہ نہیں ہیں)

وفیہ نظر ظاہر۔ اب ماتن جواب کو رد کرتا ہے کہ اس میں نظر ہے اور وہ نظر بھی ظاہر ہے۔
وہ یہ نظر ظاہر ہے جو توارد علتین از جو علل حقیقی۔ توارد علتین جائز نہیں ہے جو معنی ہے ان میں
پایا جاتا ہے وہ علل شرعیہ میں بھی پایا جاتا ہے۔ جیسے اس میں جاری کرتا ہوں۔ توارد علتین
ہو اگر ایک علت نے وجود دیا تو دوسری علت نے بھی وجود دیا۔ دونوں مؤثر ہیں ایک معلول
پر ایک مستقل بھی ہے تاثیر میں۔ پھر یہ سوال ہوتا ہے ایک نے وجود دیا دوسری جو آتی
اس نے کیا کیا۔ ہم پوچھیں گے کہ دوسری نے وجود دیا یا نہیں دیا۔ ایک نے جو وجود دیا۔ اگر
ایک نے وجود دیا تو دوسری بھی وجود دے تو تحصیل حاصل کی ہے وہ تو پہلے آ چکا ہے
اگر ایک نے وجود دیا دوسری بھی ساتھ تھی۔ دونوں نے اس وجود کو نکالا۔ عدم سے وجود میں
نکالا۔ ہم پوچھتے ہیں ایک مستقل ہے وجود دینے میں۔ یا نہیں۔ اگر ایک مستقل تھی
تو پھر دوسری کی تو ضرورت نہیں ہے اگر ایک مستقل نہیں تھی۔ تو پھر علت تامہ بھی نہیں
ہے۔ جو دلیل علل توارد علتین کی رکھتا ہوں یہ وہ علل شرعیہ میں بھی وہ دلیل جاری
ہوتی ہے۔ ہم کہیں گے ایک کا رکھنا۔ امتثال کے لیے کافی ہے یا کافی نہیں ہے۔ ایک
نے جو امتثال دیا۔ دوسری کے رکھنا ہے بھی وہی امتثال آیا تو تحصیل حاصل ہے وہ امتثال
تو ہو چکا۔ اور اگر دونوں مل کر امتثال کریں۔ تو پھر ہم پوچھیں گے ایک کافی ہے امتثال کے لیے
علت شرعیہ یا کافی نہیں ہے۔ اگر کافی ہے تو دوسری کی حاجت نہیں ہے۔ اگر کافی نہیں ہے
تو علت مستقلہ نہیں ہے پھر علت ناقصہ ہو گی۔ خلاف مفروض لازم آئے گا ترجمہ: اور نہیں اس کے
نظر ظاہر ہے۔

ادائی۔

تقسیم الوقت الی الموقت از اب ۔ کتاب ہی خود متن ہے ۔ وقت کی تقسیم ہے نہ موقت کی بھی یعنی یہاں سمجھو کہ واجب کی تقسیم ہے۔ کہ واجب دو قسم ہے ایک واجب ہے موقت نہ دوسرا واجب ہے غیر موقت ۔ اب واجب موقت کیا ہے وہ ہے جس کی ادائیگی وقت کے اندر ہو ۔ نہ وقت سے پہلے ادائیگی ہو سکے نہ وقت کے بعد ادائیگی ہوگی ۔ بلکہ وقت کے بعد قضا ہوگی ادائیگی نہیں ہوگی تسلیم ما وجب نہیں ہو گی مثل ما وجب ہوگی ۔ اور واجب غیر موقت وہ ہے جو موقت ۔ پہلے کی مثال ہوگی جیسے نماز ۔ یہ واجب موقت ہے ۔ وقت کے اندر ادا ہوگی ۔ وقت سے پہلے بھی نہیں ہو سکتی نہ وقت کے بعد بھی ادا نہیں ہو سکتی بلکہ قضا ہوگی ۔ واجب غیر موقت وہ ہے اس کی ادائیگی وقت میں کریں تب بھی ۔ بعد کریں تب بھی ادائیگی ہی ہوگی جیسے زکوٰۃ ہے ۔ سال گزرا زکوٰۃ واجب ہوگی ۔ اب فوراً دے دے تو بھی ادا ہے اگر دیر سے دی کچھ وقت کے بعد تو بھی ادا ہوگی ۔ یہ ہو گیا غیر موقت ۔ یہ واجب مقید نہیں ہے ۔ یہ واجب مطلق ہے ۔ استاذ کی روح قبر میں خوش ہو رہی ہوگی تمہیں کیا پتا ہے سبحان اللہ بزرگوں کی روحانی توجہ ہوتی رہتی ہے ۔ پتا بھی نہیں ہوتا ۔ چلو جی

(حاشیہ: جب بھی ادا کرے ادا ہوگا)

ترجمہ: تقسیم وقت کی نہج موقت کے ۔

اما ان یفضل فیسمی ظرفا: اب موقت کی تقسیم کر رہا ہے ۔ واجب موقت ہو گیا ۔ اب دیکھیں گے یا تو ادائیگی وقت کے اندر ہو گی ۔ یا تو وقت بچ جاتا ہے یا وقت نہیں بچتا ۔ واجب موقت میں یا تو یہ ہے کہ واجب ادا ہو گا ہے تو ادائیگی وقت کے اندر ہو گی تو وقت بچ بھی جاتا ہے یا واجب موقت ہے لیکن جو واجب کو ادا کریں تو وقت بچتا نہیں ہے ۔ ادائیگی پورا احاطہ کرتی ہے ۔ کوئی وقت بچتا نہیں ہے ۔ اگر واجب سے وقت بچ جاتا ہے تو اس کو کہتے ہیں واجب موسع کہ وقت جو ہوگا یہ ظرف ہوگا ۔ یہ وقت کی تقسیم ہے ۔ وقت ظرف ہے تو واجب کو کہیں گے واجب موسع ۔ دونوں باتیں آ رہی ہیں ۔ تقسیم الوقت الی الموقت ۔ تو وقت بھی آ رہا ہے اور موقت بھی ۔ اس وقت کو ہم کہیں گے ظرف ۔ ادا جو ہو گا یعنی مؤدی وہ مظروف ہو جائے گا ۔ اس واجب کو کہتے ہیں موسع ۔ اس کی مثال دی وقت صلوٰۃ ۔ بندہ نماز کو وقت کے اندر پڑھتا ہے ۔ اس میں پندرہ منٹ لگتے ہیں یا پانچ منٹ یہ تو لیٹ ہو کر وقت داخل ہوا تو سارے وقت کو مؤدی نے گھیر لیا سارے وقت کو تو مؤدی نہیں گھیر لیتا ۔ بلکہ وقت بچ جاتا ہے ۔ اب کہتا ہے کہ جو وقت ہے ایک سبب ہے وجوب کا ۔ تین چیزیں آ رہی ہیں ۔ وقت سبب ہے وجوب کا دوسرا وقت ظرف ہے مؤدی کا ۔ تیسرا شرط ہے ادا کی ۔

عو واقت کو کیم موسع کہتے ہیں

یہ علم ہے اور بزرگوں کی محنت کی ہوئی ہے۔ اور اصول فقہ ہے۔

ترجمہ: یا یہ کہ زائد ہوگا وقت۔ پس نام رکھا گیا وقت ظرف اور موسّع (واجب موسّع ہے) مثل وقت نماز کے اور وہ سبب ہے واسطے وجوب کے اور ظرف ہے واسطے مودّی کے اور شرط ہے واسطے ادا کے۔

وهو الحكم في كل موقت الخ اب فرماتے ہیں کہ جو فرمایا کہ وقت شرط ہے ادا کے لیے۔ یہ حکم یعنی ادا کی شرط ہے ہر موقت میں ہوگا۔ ترجمہ: اور یہ حکم بیچ ہر موقت کے ہے۔ یہ فرق بیان کیا۔ سببیت ہر ایک میں نہیں ہوتی۔ چلو جی

مسلم الثبوت ص ۳۱ . سبق نمبر 1 .

ليس الشرط المظروف عين المشروط الخ یہ سمجھ آیا کہ وقت ہے ظرف مودی کے لیے ظرف مظروف کے مقارن ہوتا ہے اور شرط ہے ادا کی۔ ادا وہی مودّی یعنی ہے ادا مشروط ہوتی اور وقت شرط ہوا ظرف مظروف آپس میں متصل ہوتے ہیں مقارن ہوتے ہیں اور وقت ظرف ہے تو مودی کے مقارن ہے اگر شرط ہے مودی کی تو شرط مقدم ہوتی ہے ادا مشروط وہ موخر ہوتا ہے اس سے تو پھر یہ لازم آیا کہ مودی کی ظرف ہے تو مودی کے ساتھ مقارن ہے شرط کیا تو مطلب ہے کہ متقدم ہے۔ ایک شئی وقت مقارن بھی ہوتے مقدم بھی ہو۔ یہ نہیں ہو سکتا۔ اس عبارت سے ثابت ہو رہا ہے کہ مظروف اور مشروط ہیں۔ تو اس نے کہا: مظروف مشروط کا عین نہیں ہے کیونکہ جو مودی ہے وہ مودی ہے اور ادا یہ مؤدّی نہیں ہے ادا مصدر ہے اور مودی اسم مفعول ہے تو یہ غیر ہے تو ایک شئی نہیں ہے۔ یہاں جی شرط ہے ادا کی تو پھر ادا بن جائے گی مشروط۔ ادا بھی وہ عین مودی ہے۔ جواب دیا کہ مظروف مشروط کا عین نہیں ہے کیونکہ مظروف مودی ہے اور مشروط ہے ادا۔ تو ادا غیر ہے مودی کا ادا مصدر ہے اعتباری شئی ہے۔ عین مودی نہیں ہے۔ اعتراض یہی تھا کہ ادا ہی مودی ہے۔ ادا جب مودی ہے تو مشروط اور مظروف ایک ہو جائیں گے۔ تو کہتا ہے کہ ایک نہیں ہیں: ادا مودی کا غیر ہے مودی فعل ہے مفعول ہے جو بندہ کرتا ہے واقع کرتا ہے اور جو ادا ہے یہ انتزاعی شئی ہے۔ فاعل کا فعل ہے جس سے منتزع ہوتا ہے۔

ترجمہ: اور نہیں ہے مظروف عین مشروط کا کیونکہ ادا غیر ہے مؤدّی کا۔ (مظروف عین مشروط نہیں ہے۔ مشروط ہے ادا اور مظروف ہے مودی۔ اور مودی یہ ہے مفعول سے ادا ہے مصدر مصدر یہ انتزاعی اعتباری ہوتے ہیں۔ تو عین نہ ہوا۔

وما فی التحریر المراد بالاداء الفعل المفعول الخ: ابن الہمام نے اپنی کتاب تحریر میں اعتراض کیا تھا۔ اس کا جواب دیتے ہیں۔ انہوں نے یہ فرمایا ادا یہ مودی ہے کیونکہ ادا یہ فعل ہے تو فعل وہ انتزاعی نہیں ہے بلکہ فعل مفعول ہے تو ادا فعل مفعول ہے جیسے کہتے ہیں کبھی کبھی مصدر کو بھی فعل کہتے ہیں۔ وہ فعل جو مفعول ہوتا ہے جیسے کہتے ہیں میں نے کام کیا۔ تو وہ جو فعل ہے فاعل کرتا ہے اس سے واقع ہوتا ہے خارج میں۔ اس کا وجود آتا ہے تو ادا یہ فعل فاعل کا نہیں ہے کہ انتزاعی اعتباری ہو بلکہ فعل مفعول ہے اس کو کرتا ہے تو خارج میں وجود میں آتا ہے۔ تو جس طرح وقت ظرف ہو مودی کی اور شرط ہو ادا کی تو وہ فعل مفعول ہے یہ بھی مودی ہو جائے گا تو پھر مظروف اور مشروط متحد ہو جائیں گے۔ باقی فعل فاعل کا نہیں ہے جو اس سے منتزع ہوتا ہے وہ اعتباری انتزاعی شئی ہے اس کا خارج میں لا وجود لہ۔ اس کا تو وجود ہی نہیں ہے۔ مشروط کا تو وجود ہونا چاہیے۔ وجود تو جو ادا فعل مفعول ہے۔ تحریر میں رد کرتا ہے اور یہ اس کا جواب دے گا۔ وقت ظرف ہے مودی کی تو شرط ہے ادا کی۔ ادا مصدر نہیں ہے اعتباری ہو کہ اس کا تو وجود ہی نہیں ہے۔ یہ فعل مفعول ہے جیسے ضربت زیدا۔ مارا میں نے زید کو۔ ضرب وہ فعل مفعول ہے۔ اس کو اس نے کیا۔ وہ جو مصدر ہوتی ہے اعتباری تو انتزاعی شئی ہوتی ہے اس کا خارج میں وجود نہیں ہوتا۔ مشروط کے لیے ضروری ہے کہ اس کا وجود ہو۔ وجود تو فعل مفعول کا ہے لہذا ادا یہ مودی ہے تو پھر مظروف اور مشروط ایک ہو جائیں گے۔ علامہ اس کا رد کرتے ہیں مندفع۔ یہ ما فی التحریر مندفع ہے یہ ٹھیک ہے کہ ادا مصدر ہے۔ اب تم کہتے ہو کہ مصدر ہے تو اعتباری تو خارج میں وجود نہیں۔ ہم اس کو تسلیم نہیں کرتے۔ ادا حادث ہے اگرچہ ہے اعتباری لیکن ادا حادث ہے۔ جو حادث ہو اس کا عدم سے وجود آتا ہے مسبوق بالعدم ہے۔ اگرچہ اعتباری ہے تو مشروطیت کی صلاحیت رکھے گی۔ تم نے کہا وہ اعتباری ہے تو پھر وہ مشروط نہیں بن سکتی اس کا وجود نہیں ہے۔ تو یہ کہتا ہے جو معنی حاصل کا ہے مصدر انتزاعی ہے تو اعتباری ہے لیکن مشروطیت کی صلاحیت رکھتی ہے لہذا مظروف اور مشروط عین نہ ہوئے۔ ادا مصدر ہے تو مودی مفعول ہے۔ بات آگئی۔

تحریر والے نے مدار یہ رکھی کہ یہ مصدر ہے اعتباری ہے اس کا وجود نہیں ہے لہذا مشروط نہیں بن سکتا۔ مشروط کے لیے موجود ہونا چاہیے وہ کہتا ہے کہ یہ ٹھیک ہے کہ مصدر ہے تو اعتباری ہے لیکن یہ حادث ہے جب عدم سے اس کو وجود آتا ہے لہذا مشروطیت کی صلاحیت رکھے گا۔ یہ ادا مصدر لیکن مودی کا بھی غیر ہے وہ مظروف ہے اس کا غیر ہے لیکن مشروطیت کی صلاحیت رکھتا ہے کیونکہ حادث ہے۔ حادث کا وجود آتا ہے۔ اعتباری ہے لیکن وجود آئے گا اتنا کافی ہے مشروطیت کی صلاحیت رکھتا ہے۔

عہ واجب موقت کو واجب موسع اور واجب مضیق بھی کہتے ہیں۔

اور ماضی التحریر مراد سا تو ادا کی فعل معقول ہے پس متحد ہوں گے (مراد امور ماضی ہیں گئی) تو فعل
فاعل کا (جو مصدر ہے) کیونکہ وہ فعل (فاعل سے منتزع ہوتا ہے) اعتباری ہے یعنی وجود ولمحہ اس
کے ماضی التحریر کیا ہے؟ پس مندفع ہے کیونکہ حادث اگرچہ ہے حادث اعتباری عہ صلاحیت
رکھتا ہے واسطے مشروطیت کے۔ اعتباری چیزیں بھی مشروطیت کی صلاحیت رکھتی ہیں جیسے
ابوۃ بنوۃ یہ اعتباری چیزیں ہیں لیکن مشروط ہوتی ہیں ساتھ نکاح کے۔ بعد نکاح کے ابوۃ ہوتی
ہے ایک اعتباری صفت ہے لیکن حادث ہے مشروط ہے نکاح تو یہ ابوۃ مشروط ہو گئی۔

واما ان یساوی فیسمی معیارا و مضیقا اگر پیچھے وقت کی تقسیم آ رہی ہے۔ تو تقسیم الوقت فی المؤقت
پہلے کیا یا تو موقت بچ جاتا ہے فعل سے جو مامور بہ ہے یا تو وقت بچ جاتا ہے یا وقت مساوی ہوتا ہے
اگر وقت بچ جائے تو اس کو کہتے ہیں ظرف۔ موسع بھی کہتے ہیں اور واجب کی صفت ہے عہ موقت اور موسع۔
اگر وقت بالکل برابر ہوتا ہے بچتا نہیں ہے تو اس کو کہتے ہیں معیار۔ اور وقت مضیقا۔ تو پھر واجب
کو بھی یہ قسم ملے گا واجب مضیق۔ پیچھے جو تھا اس کی مثال دی تھی نماز۔ اب مقابلے میں غیر موقت
بھی ہوگا ہے اس کی مثال زکوۃ۔ یہ دوسرا قسم ہو گیا وقت نہیں بچتا بلکہ فعل سارے وقت کو گھیر
لیتا ہے تو وقت کی کوئی چیز نہیں بچتی۔ اس کو معیار کہتے ہیں جیسے روزہ۔ یہ واجب ہے تو مضیق
ہے تو وقت اس کے لیے معیار ہے۔ واجب موسع کی مثال ہوگی وقت صلوۃ۔ اور اس کی مثال ہو گی
جیسے روزہ۔ ترجمہ: اور یا یہ کہ برابر ہو گا وقت موقت کے اور نام رکھا گیا وقت معیار اور مضیق

وهو قد یکون سببا للوجوب الخ۔ اب بیان ہے یہ بیان کرتے ہیں وقت جو معیار ہے یہ کبھی
وجوب کا سبب ہوگا اور وقد لا یکون سببا۔ وقت جو معیار مضیق ہے کبھی وجوب کا سبب
ہوگا اور کبھی وجوب کا سبب نہیں ہے سبب اور ہے لیکن معیار ہے۔ اب کہتا ہے کہ اگر وجوب کا
سبب ہو اس کی مثال ہے رمضان شریف کا وقت یہ وجوب صوم کا سبب ہے۔ اب اس
پر دلیل دیتا ہے اس لیے کہ شریعت اس کو فرض روزے کے لیے معین کیا ہے۔ جو فرض روزے
کے لیے ہی مقرر ہے۔ فلم یبق۔ تفریع ہو گئی کیونکہ فرض روزے کے لیے مقرر ہے تو
معیار ہے سارے وقت کو احاطہ کرے گا تو اس میں غیر اس کا مشروع ہی نہیں ہے
اب دوسری تفریع بیان کی یعنی تعین شرعا پر دوسری تفریع بیان کی۔ تعیین نیت بھی شرط
نہیں ہے یعنی نیت ہے روزہ کا لیکن نفلی کی کرے یا نیت مباینہ جو کہ مباین نیت۔ روزہ
نفلی روزہ کفارے کا عہ جو کہ رمضان کے روزے کے مباین ہو۔ نذر کا، واجب آخر کا
حنفیہ کے نزدیک روزہ رمضان کا ہو گا جمہور اس میں خلاف کرتے ہیں۔ یہاں بھی:

وقت جو معیار ہے کبھی وجوب کا سبب ہوگا اور کبھی وجوب کا سبب نہیں ہوگا۔ اگر وجوب
کا سبب ہو جیسے ~~رمضان~~ وقت رمضان وجوب کا سبب ہے کیونکہ شرع پاک نے اس وقت کو روزے
رمضان کے لیے متعین کیا ہے یہ تعیین اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے یہ معین
ہے روزے رمضان کے لیے۔ معیار ہے تو اور کی تو گنجائش ہی نہیں ہے کہ اور روزہ اس کے اندر
آئے۔ اب جس پر تو ہو بیان کر دی ہے لہذا تعیین نیت شرط نہیں ہے۔ مطلقاً نیت کرے نفل کی کرے
واجب آخر کی کرے روزہ رمضان کا ہی واقع ہوگا چلو جی۔

ترجمہ: اور وہ معیار گاہ ہوتا ہے سبب واسطے وجوب کے مثل رمضان کے تعیین کیا گیا شرعاً
واسطے فرض روزے کے پس نہیں باقی رہے گا غیر روزے فرض کا (غیر ہوگا تو روزہ) مشروع
(یعنی اس میں مشروع نہیں ہے) پس نہیں شرط کی گئی نیت تعیین کی بلکہ صحیح ہے ساتھ نیت مباین
کے نزدیک حنفیہ کے۔ خلاف ہے واسطے جمہور کے۔ (وہ کہتے ہیں کہ جو نیت کی وہی ہوگا) چلو جی
الا بنية المسافر للمباین۔ الا یہ جو استثناء ہے۔ یہ استثنی ہے پچھلی عبارت بل یصح
بنية مباينة سے ہے۔ ہاں اگر مسافر آدمی ہے رمضان شریف میں سفر کرتا ہے دن میں
تو مسافر اگر نیت کرے رمضان کے علاوہ کسی مباین کی تو وہ نیت صحیح ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے
مسافر کو رخصت دی۔ جب اس کو رخصت ہو گئی چاہیے تو روزہ رکھے چاہیے تو نہ رکھے
روزہ رکھے تو اس کو جو رخصت جو ہے تو وہ جس جس روزے کی نیت کرے گا مسافر کا روزہ
وہی ہو جائے گا۔ مسافر نیت مباین کرے تو کر سکتا ہے اس کی نیت صحیح ہے۔

ترجمہ: خلاف ہے واسطے جمہور کے مگر نیت مسافر کی واسطے مباین کے (اور حنفیہ یہ دلیل ہے کیونکہ
کہ مسافر کو رخصت ہے شارع کی جانب سے تو لہذا اس پر تعیین نہیں ہے تو جب اس کو
رخصت ہے تو جو چاہیے۔ چاہے تو بالکل روزہ نہ رکھے۔ اگر کوئی رکھو ے نیت مباین
سے تو وہ صحیح ہو جائے گا) واسطے ترخیص کے۔

استاذ صاحب کو کسی نے یا جیبی (آئے والی) لا کر دی تھی تو آپ نے فرمایا وہ اس کو
اٹھا لے۔ یعنی واپس لے لے۔ استاذ صاحب نے جتنی لگائی تھی اتنی لگا۔ استاذ نے فرمایا
جس نے دی ہے وہی اٹھائے ——— فافہم ———

اس کی معیار کے ساتھ بھی مشابہت ہے کہ ظرف کے ساتھ بھی مشابہت ہے معیار کے ساتھ تو
اس لیے کہ پورے سال میں ایک حج کی گنجائش ہے دوسرا تو نہیں ہو سکتا۔ اس اعتبار
سے یہ معیار کے مشابہ ہے اور ظرف کے مشابہ ہے کیونکہ اشہر شوال ذی قعدہ
ذی الحجہ اور کے دس ایام ہیں۔ اس پانچ دنوں میں ۸، ۹، ۱۰، ۱۱، ۱۲ تک سارا حج
تمام ہو جاتا ہے کہ باقی وقت بچ جاتا ہے تو یہ مشابہت ہوگی اس کی ظرف کے ساتھ۔
اب تو یہ بیان کرتا ہے کہ یہ مطلق نیت کرے گا تو فرض ادا ہو جائے گا اور اگر نفل کی نیت
کی تو نفل واقع ہوگا۔ مطلق نیت کرے گا تو فرض ادا ہو جائے گا جیسے معیار ہے جس
کیا تھا کہ مطلق نیت کرے گا تو نذر معین کا واقع ہوگا۔ اور نفل کی نیت کرے گا کیونکہ ظرف
ہے وقت باقی بچ جاتا ہے حج کے علاوہ۔ تو اگر نفل کی نیت کی تو نفل ہوگا۔

ترجمہ: اور حج ذو شبہین ہے ساتھ معیار کے اور ظرف کے کیونکہ حج نہیں گنجائش رکھتا ہے
سال کے مگر ایک اور اس احاطہ کرتے فعل اس کا وقت اس کو (یعنی جمیع وقت کو) جمیع وقت کو
اور اسی جگہ سے (کیونکہ اس کی جمع مشابہتیں ہیں) ادا ہوگا فرض حج ساتھ مطلق
نیت کے اور واقع ہوگا نفل سے جب نیت کرے اس کی۔

مسالۃ اذا کان الواجب موسعاً: اب فرماتے ہیں واجب کی دو قسم آگئے: ایک واجب موسع
اور دوسرا واجب مُضَیَّق۔ واجب موسع جمیع وقت اس کے ادا کا وقت ہے اول
سے لے کر آخر تک۔ جمیع وقت، وقت ادا کا ہے۔ وقت کسی میں جز جز میں ادا کرے گا
ادا ہی ہوگی۔ ترجمہ، مسالہ جب ہے واجب موسع پس جمیع وقت وقت ہے واسطے ادا اس کے۔

قال القاضی واکثر الشافعیۃ الخ: اب دوسرا مذہب: پہلا مذہب آگیا جمہور کا۔ دوسرا
مذہب ہے قاضی ابوبکر اور اکثر شافعیہ کا۔ یہ فرماتے ہیں واجب وقت کی ہر ہر جزء میں
یا فعل ہے اگر اس جزء میں فعل نہیں کیا تو پختہ ارادہ ہے اس کا بدل پختہ ارادہ ہے
اول وقت داخل ہوگا آخر تک تو ہر جزء میں واجب فعل ہے یا عزم فعل ہے۔ اگر
فعل نہیں کر سکا تو ارادہ فعل اس کا بدل ہوگا یہاں تک۔ اور جب وقت آخر
جزء پر پہنچے گا اب فعل متعین ہو گیا۔ اگر آخر جزء میں فعل نہیں کیا عزم کیا تو پانچ منٹوں کے بعد
تو وقت نکل گیا تو فعل تو آیا ہی نہیں۔ عزم بدل تھا فعل کا اور آخر جزء میں فعل متعین
ہو جاتا ہے اب عزم اس کا قائمقام نہیں ہوتا کیونکہ عزم اگر کرے تو وقت تو نکل جائے
گا۔ پھر تو قضاء ہو جائے گا۔ ترجمہ: اور فرمایا قاضی نے اور اکثر شافعیہ نے

12/252

واجب نہیں ہر وقت کے فعل ہے یا عزم فعل ہے از روئے بدل کے اور متعین ہوگا فعل پہنچ آخر کے ولا یوجبون تجدید العزم فی کل جزء ای اے لہذا یہ ایک اعتراض ہے۔ اس مذہب پر کہ تم نے کہا کہ وقت کی ہر جزء میں یا فعل کرے یا عزم کرے۔ عزم فعل سے بدل ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ فعل ایک ہے تو عزم وہ ہے بدل وہ ہے متعدد۔ مبدل منہ ایک ہو گیا اور بدل چونکہ عزم ہے وہ متعدد ہو رہے ہیں فعل تو وہی مامور بہ ہے جو اس کے اندر وقت میں کرنا ہے۔ ایک جزء میں نہیں کیا تو عزم۔ پھر دوسری جزء میں فعل نہیں کیا تو عزم تو عزم متعدد ہو رہے ہیں اور فعل ایک ہے تو اس کی کوئی نظیر شریعت میں نہیں ہے کہ مبدل منہ واحد ہو تو بدل متعدد ہوں ہاں جی بچھڑا بچھڑا یہ علم ہیں۔ بچھڑا یہ علم ہیں۔ یہ اشکال بس ایک رسالہ ہے رسالہ نہیں ہے بڑی کتاب ہے۔ چھوٹی بڑی کا معنی ہے ایکی تو بہت مغلوط۔ چھوٹی اس کا جواب دیتے ہیں دو جواب ہیں۔ پہلا جواب یہ ہے کہ مبدل منہ ایک ہے تو بدل بھی ایک ہے۔ جب جزء اول میں اس نے فعل نہیں کیا تو عزم کیا تو وہی ایک عزم باقی اجزاء میں پھیل جائے گا۔ علیحدہ علیحدہ تجدید عزم کی ضرورت نہیں ہے بس وہ عزم باقی جزؤں میں پھیل جائے گا۔ جو کام بھی کر رہا ہے جیسے روزے کی نیت رات کو کی۔ صبح صادق کا وقت رات نکل رہی تھی اور صبح صادق کے وقت یہ داخل ہو رہی تھی اس وقت جو داخل تھی سارے دن میں وہی نیت سرایت کر گئی۔ دن کی ہر ہر جزء میں نیت کی تجدید تو نہیں ہوگی۔ دوسرا جواب عزم متعدد ہیں تو فعل مبدل منہ بھی متعدد ہیں جب جزء اول میں فعل نہیں کیا تو عزم اس کا بدل آ گیا۔ تو ثانی میں فعل نہیں کیا تو عزم آ گیا۔ یہ عزم اس لیے کہ فعل کا ہونا ہے بلکہ ثانی جزء میں جو ترک فعل ہے اس کا بدل ہے۔ تو پھر ثالث میں فعل نہیں کیا تو عزم کیا یہ اس فعل کا قائمقام ہو گیا۔ اور اسی طرح آخر تک حتی کہ جزء اخیر میں جا کر متعین فعل ہو جائے گا۔ اب افعال بھی متعدد ہیں تو اعزام بھی متعدد ہیں ہاں جی۔ جیسے روزے کی نیت کی تو وہ نیت سارے دن میں پھیل گئی کیونکہ روزہ امساک عن الاکل والشرب والجماع۔ صبح صادق سے لے کر غروب آفتاب تک مع النیۃ۔ نیت کی معیت اول میں تھی وہ سارے میں پھیل گئی۔

ترجمہ: اور نہیں واجب کرتے وہ تجدید عزم کو بیچ ہر جزء بلکہ اول عزم پھیل جاتا ہے مثل پھیلنا نیت کا (یعنی: مثل پھیلنے نیت کے اس محل میں) پس نہ وارد ہوگا (اب اس سوال کی تقریر ہے) وہ جو کہ معترض کہتا ہے کہ بے شک بدل متعدد ہے اور مبدل منہ واحد ہے۔ (یہ ایک جواب آ گیا)۔ علاوہ اس کے کہ بے شک التفاتات فعل ساتھ عدد اجزاء کے جتنے وقت کے اجزاء ہیں التفاتات بھی اتنے ہیں پس مساوی ہو گئے وہ التفاتات اعزام کو۔ اعزام متعدد ہیں تو التفاتات بھی متعدد ہیں کیونکہ ہر جزء التفات کا ظرف تھی التفات نہیں کیا تو عزم آ گیا پھر دوسری جزء التفات کا ظرف تھی التفات نہیں کیا تو عزم آ گیا تو التفات متعدد ہو گئے۔

عزم تو کئی ہیں اور فعل واحد نہیں ہے بلکہ متعدد ہیں۔

چھوٹی۔ اچھا۔

مسلم الثبوت ص ۳۲ سبق : ۱

وعن لبعض الشافعیۃ الخ: واجب موسع میں بات چلی ہوئی ہے۔ پہلا مذہب: جمیع وقت ادا کا وقت ہے جس جز میں جو ادا کرو۔ اول، وسط، آخر۔ جمیع وقت ادا کا وقت ہے۔ دوسرا مذہب تھا قاضی ابو بکر اور اکثر شافعیہ کا: انہوں نے کہا: احد الامرین واجب ہے۔ وقت کی ہر جزء میں یا فعل کرے یا عزم کرے عمل کا۔ بعض شافعیہ کا قیل بل عن بعض المتکلمین۔ بعض شافعیہ اور بعض متکلمین کا مذہب انہوں نے کہا وقت ادا کا اول ہے: اگر موخر کرے گا فان اخرہ یہ تفریع ہے وقت ادا کا اول ہے اگر موخر کرے گا تو قضا ہوگی۔ یہ تیسرا مذہب آگیا اب چوتھا بعض حنفیہ کا: انہوں نے کہا: وقت ادا کا آخر ہے فان قدمہ سے تفریع بتاتی کہ اگر اس نے ادا کو مقدم کیا تو نفل ہوگی لیکن فرض ساقط ہو جائے گا۔ امام کرخی نے کہا: اگر آخر وقت تک صفت تکلیف ہے باقی رہا تو جو مقدم کیا ہے ادا کو تو وہ واجب ہے۔ اگر صفت تکلیف سے باقی نہیں رہا مثلاً مجنون ہو گیا یا حیض نفاس عارض ہوا تو پھر نفل ہوگی واجب نہیں ہوگا لیکن اس سے فرض ساقط ہو جاتا ہے۔ یہاں تک یہ مذاہب ہیں۔ امام کرخی کے نزدیک اول وقت میں اس نے فعل کیا لیکن اس کا وجوب موقوف ہے آخر وقت میں دیکھیں گے صفت تکلیف کی ہے یا نہیں باقی ہے تو واجب ہو جائے گا پس وہ واجب ہے اور اگر صفت تکلیف سے باقی نہیں ہے تو نفل ہے تو اس سے فرض ساقط ہو جائے گا چوتھی

ترجمہ: اور بعض شافعیہ سے اور کہا گیا بلکہ بعض متکلمین سے وقت اس کا اول اس کا ہے پس اگر موخر کیا اس نے اس کو (ادا کو) پس قضاء ہے اور بعض حنفیہ سے جو مروی ہے بلکہ آخر وقت کا ہے پس اگر مقدم کیا اس نے اس کو پس نفل ہے ساقط ہوگا ساتھ اس کے فرض۔ فرمایا کرخی نے اگر باقی رہا ساتھ صفت تکلیف کے آخر وقت تک پس وہ جو مقدم کیا اس نے اس کو واجب ہے۔

لنا ان الامر ومتسع وقت الفعل الخ: اب جمہور کی دلیل۔ جمہور کا مذہب تو آگیا: جمیع وقت وقت ادا کا ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ کلام چلی ہوئی ہے واجب موسع میں۔ تو آمر نے ادا کے لیے وقت کو پھیلا دیا ہے لہذا اگر مکلف جس جزء میں بھی ادا کرے گا تو عاصی نہیں ہوگا تو عاصی نہ کہیں گے یہ سے لیے یولا لو اتی فی ای جزء لا یُعَدُّ عاصیًا۔ عاصی کیوں نہیں ہے اس لیے کہ اس نے واجب ادا کیا ہے۔ تو معلوم ہوا کہ مکلف جس جزء میں بھی ادا کرے تو عاصی اس کو کوئی بھی نہیں کہتا۔ جتنے مذاہب بھی ہیں اس پر اجماع ہے۔ عاصی اس لیے نہیں ہے کہ اس نے امر کا امتثال کیا ہے امتثال اس لیے ہے

کہ اس نے واجب کو ادا کیا ہے اپنے وقت میں جیسا کہ وہ واجب تھا یا آگے آ رہا ہے ہمارے
یہ وقت کو فراخ کیا ہے وسعت دی ہے اب جس جزء میں بھی مکلف واجب کو ادا کرے
گا تو عاصی نہیں ہوگا یہ اجماع ہے اس بات پر کہ عاصی نہیں ہوگا جس جزء میں بھی ادا کرے
عاصی کیوں نہیں ہوا اس لیے کہ وہ ممتثل ہے۔ امتثال کرنے والا ہے۔ تو امتثال اس لیے
ہے کہ جیسا واجب تھا اس نے ویسا ہی ادا کیا۔ جس جزء میں جو اس نے ادا کیا وہی جزء
وہ وقت ہے۔ مطلب یہ ہے کہ جمیع وقت، وقت اداء کا ہے چلو جی۔

ترجمہ: واسطے ہمارے کہ بے شک امر نے توسیع دی وقت فعل کی کیونکہ اگر آتا مکلف بیچ
جس جزء کے نہ شمار کیا جائے گا وہ مکلف گناہگار بالاجماع۔

والتعیین تضییق الخ: اب ان مذہبوں کی رد کرتا ہے۔ جنہوں نے۔ بعض شافعیہ نے بعض
متکلمین نے کہا اول وقت ہے یہ تعیین ہے اور بعض حنفیہ نے کہا: آخر ہے یہ بھی تعیین ہے
تو فرماتے ہیں کہ یہ تعیین تضییق ہے کیونکہ ہماری کلام تو واجب موسع میں ہے
واجب مضیق میں نہیں ہے۔ دوسرے مذہب کی رد کرتا ہے انہوں نے کہا: فعل
یا عزم۔ اختیار ہے کہ فعل کرے یا فعل کے بدلے میں عزم کرے۔ فعل نہیں کیا تو فعل کے
بدلے عزم کرے۔ تو فرماتے ہیں کہ جتنے نصوص ہیں ان میں ادائیگی کا ذکر ہے فعل کا ذکر
ہے جیسے اقم الصلوٰۃ لدلوک الشمس الآیۃ تو فعل کا ذکر ہے۔ عزم کا تو ذکر ہی نہیں ہے
تو پھر عزم کا ذکر نص پر زیادتی ہے۔ اور اس عزم پر کوئی دلیل بھی نہیں ہے۔ تو نص
پر زیادتی بلا دلیل ہے اور نص پر زیادتی نسخ ہے اور نسخ بلا دلیل یہ باطل ہوگی
ہے۔ نسخ تو وہ بھی بلا دلیل۔ یہ باطل ہے۔ چلو جی:

ترجمہ: اور تعیین تنگی کرنا ہے اور تخییر درمیان فعل اور عزم کے زیادتی ہے۔

واستدل بان المصلی فی غیر الآخر ممتثل الخ: اب۔ اور کونسا مذہب ہے۔ قاضی ابوبکر اور اکثر شافعیہ
ان کا رد تو آ گیا۔ اب مختار مذہب پر استدلال ہے اور مذہب قاضی کا رد کرتے ہیں۔
کہ مختار مذہب کہ جمیع وقت اداء کا ہے۔ وہ یہ ہے کہ نمازی آدمی آخر کے غیر میں۔ غیر کا ہے
اول کے وسط۔ آخر کے غیر میں اختلاف نہیں ہے کیونکہ آخر کو تو قاضی بھی مانتا ہے
کہ یہ وقت ہے۔ صرف آخر کے غیر میں اختلاف کرتا ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ جو مصلی
ہے آخر کے غیر میں اس نے نماز پڑھی۔ ہم اس کو کہتے ہیں کہ وہ ممتثل ہے۔ اس نے
واجب ادا کیا ہے۔ جیسا کہ واجب ہے۔ اس کو ممتثل جو کہتے ہیں اس لیے کہتے ہیں کہ

علہ ان نصوص میں فعل کا ذکر ہے اور عزم کا نہیں ہے اور نہ کوئی اور نص عزم میں وارد ہوتی ہے تو یہ نص پر زیادتی بلا دلیل ہوگی۔

[illegible]

کہ اس نے واجب کو ادا کیا ہے اپنے وقت میں جیسا کہ وہ واجب تھا یا ان جی آخر تک ہمارے
لیے وقت کو فراخ کیا ہے وسعت دی ہے اب جس جزء میں بھی مکلف واجب کو ادا کرے
گا تو عاصی نہیں ہوگا یہ اجماع ہے اس پر کہ عاصی نہیں ہوگا جس جزء میں بھی ادا کرے
عاصی کیوں نہیں ہوا اس لیے کہ وہ ممتثل ہے۔ امتثال کرنے والا ہے۔ تو امتثال اس لیے
ہے کہ جیسا واجب تھا اس نے ویسا ہی ادا کیا۔ جس جزء میں جو اس نے ادا کیا وہی جزء
وہ وقت ہے۔ مطلب یہ کہ جمیع وقت، وقت ادا کا ہے چلو جی۔
ترجمہ: واسطے ہمارے کہ بے شک امر نے توسیع دی وقت فعل کی کیونکہ اگر آیا مکلف بیچ
جس جزء کے نہ شمار کیا جائے گا وہ مکلف گناہگار بالاجماع۔
والتعین تضییق الخ: اب ان مذہبوں کی رد کرتا ہے۔ جنہوں نے ـ بعض شافعیہ نے بعض
متکلمین نے کہا اول وقت ہے یہ تعیین ہے اور بعض حنفیہ نے کہا: آخر ہے یہ بھی تعیین ہے
تو فرماتے ہیں کہ یہ تعیین تضییق ہے کیونکہ ہماری کلام تو واجب موسع میں ہے
واجب مضیق میں نہیں ہے ـ دوسرے مذہب کی رد کرتا ہے انہوں نے کہا: فعل
یا عزم ـ اختیار ہے کہ فعل کرے یا فعل کے بدلے میں عزم کرے۔ فعل نہیں کیا تو فعل کے
بدلے عزم کرے۔ تو فرماتے ہیں کہ جتنے نصوص ہیں ان میں ادائیگی کا ذکر ہے فعل کا ذکر
ہے جیسے اقم الصلوۃ لدلوک الشمس آلایۃ تو فعل کا ذکر ہے۔ عزم کا تو ذکر ہی نہیں ہے
تو پھر عزم کا ذکر نص پر زیادتی ہے۔ اور اس عزم پر کوئی دلیل بھی نہیں ہے۔ تو نص
پر زیادتی بلا دلیل ہے اور نص پر زیادتی نسخ ہے اور نسخ بلا دلیل ہے یہ باطل ہوگی
ہے۔ نسخ تو وہ بھی بلا دلیل ـ یہ باطل ہے۔ چلو جی:
ترجمہ: اور تعیین تنگی کرنا ہے اور تخییر درمیان فعل اور عزم کے زیادتی ہے۔
واستدل بانہ المصلی فی غیر الآخر ممتثل الخ: اب ـ اور کونسا مذہب ہے۔ قاضی ابوبکر اور اکثر شافعیہ
ان کا رد تو آگیا۔ اب مختار مذہب پر استدلال ہے یہ اور مذہب قاضی کا رد کرتے ہیں۔
کہ مختار مذہب کہ جمیع وقت ادا کا ہے۔ وہ یہ ہے کہ نمازی آدمی آخر کے غیر میں۔ غیر کا ہے
اول کے وسط ـ آخر کے غیر میں اختلاف نہیں ہے کیونکہ آخر کو تو قاضی بھی مانتا ہے
کہ یہ وقت ہے۔ صرف آخر کے غیر میں اختلاف کرتا ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ جو مصلی
ہے آخر کے غیر میں اس نے نماز پڑھی۔ ہم اس کو کہتے ہیں کہ وہ ممتثل ہے۔ اس نے
واجب ادا کیا ہے۔ جیسا کہ واجب ہے۔ اس کو ممتثل جو کہتے ہیں اس لیے کہتے ہیں کہ

عله: ان نصوص میں فعل کا ذکر ہے اور عزم کا نہیں ہے اور مذکور نہیں اور نفس عزم میں عالی دلیل ہے تو یہ نص پر زیادتی بلا دلیل ہوگی۔

اس نے نماز پڑھی ہے۔ نہ اس لیے کہ اس نے احد الامرین ادا کیا۔ تو ممتثل اس لیے کہہ رہے ہیں
کہ اس نے نماز پڑھی۔ ممتثل تو وہ ہوتا ہے جو واجب کو ادا کرتا ہے جیسا کہ وہ واجب ہے۔ غیر آخر
میں اس نے نماز پڑھی تو ممتثل ہو رہے ہیں اس لیے کہہ رہے ہیں کہ اس نے نماز پڑھی
نہ اس لیے کہ اس نے احد الامرین پر عمل کیا ہے۔ اور یہ ممتثل تب ہے۔ غیر آخر میں
کرے۔ اول میں کرے تو وسط میں کرے۔ تو یہ وقت ادا کا وقت ہے۔ باقی رہ گیا
آخر تو اس میں تو اختلاف ہی نہیں ہے اس میں تو وہ بھی کہتے ہیں کہ یہ وقت ہے
اور جمہور بھی کہیں گے کیونکہ وہ جمیع وقت کہتے ہیں۔ بالاتفاق۔ مصلی ممتثل ہے۔ اس نے
امتثال کیا ہے امر کا امتثال کیا ہے کیونکہ اس لیے کہ اس نے نماز پڑھی ہے نہ اس لیے کہ
اس نے احد الامرین کا اتیان کیا ہے۔ جیسے ابو بکر کہتے ہیں کہ یا نماز کے پڑھے یا عزم کرے
یہ نہیں کہ اس نے یا نماز پڑھی ہے یا عزم کیا ہے۔ ان میں سے احد الامرین لایا ہے
بلکہ اس لیے کہ نماز پڑھی ہے۔ اب ممتثل تو وہی ہوتا ہے جو واجب کو ادا کرتا ہے واجب
کے وقت میں جیسا کہ وہ واجب ہوا ہے۔ معلوم ہوا کہ آخر کا غیر بھی ادا کا وقت
ہے۔ غیر اس لیے کہ غیر کو تو وہ بھی مانتا ہے۔ چلو جی

ترجمہ: اور استدلال کیا یا ہیں طور کہ مصلی بیچ غیر آخر کے ممتثل ہے واسطے ہونے اس
کے مصلی قطعاً نہ واسطے ہونے اس کے لانے والا ساتھ احد الامرین کے۔

ور بما یمنع المقدمۃ الاولیٰ۔ اب کسی نے اس مقدمے کا جواب دیا۔ غیر آخر میں جو
مصلی ہے وہ ممتثل اس لیے ہے کہ اس نے نماز پڑھی ہے نہ اس لیے کہ احد الامرین کا
اتیان کیا۔ وہ کہتا ہے کہ ہم اس مقدمہ کو نہیں مانتے۔ ہم کہتے ہیں کہ وہ ممتثل اس
لیے ہے کہ اس نے احد الامرین کا اتیان کیا ہے۔ تم نے نماز کی ادائیگی اور احد الامرین
کے اتیان میں منافات سمجھی۔ منافات نہیں ہے۔ احد الامرین کا اتیان وہی
نماز پڑھی ہے۔ ہم اس مقدمے کو نہیں مانتے۔ بالاتفاق۔ ممتثل ہے اس لیے
کہ اس نے نماز پڑھی ہے نہ اس لیے کہ اس نے احد الامرین کا اتیان کیا ہے۔ وہ کہتا ہے
کہ اس مقدمے کو ہم تسلیم نہیں کرتے۔ ہم کہتے ہیں کہ وہ ممتثل ہے اس لیے کہ اس
نے احد الامرین کا اتیان کیا ہے۔ تم نے احد الامرین اور ادائیگی نماز میں منافات سمجھی۔ نہیں
منافات نہیں ہے۔ احد الامرین ادائیگی نماز میں متحقق ہے۔ فتقبل النفا۔ یہ اس
کا جواب دیتے ہیں اور مقدمہ ممنوعہ کا اثبات کرتے ہیں۔ ہم نے جو مقدمہ ذکر کیا

تعالیٰ اجماعی مقدمہ ہے۔ اس پر اجماع ہے کہ وہ ممتثل اسی لیے ہے کہ اس نے نماز پڑھی ہے نہ اس لیے
کہ احد الامرین کا اتیان ہے۔ یہ اجماعی مقدمہ ہے۔ اجماعی مقدمے کے اوپر منع مقبول نہیں
ہوتی۔ منع صحیح نہیں ہے ہاں جی۔ لہذا استدلال بن گیا۔ اور منع اکھڑ گئی
ترجمہ۔ اور کہا جو منع کیا جاتا ہے مقدمہ نہیں کیا لگا جائے گا کہ بے شک وہ مقدمہ مجمع علیہا
اجماع قطعی۔ قطعی اجماع ہے۔ قطعی اجماع پر کبھی منع ہو سکتی ہے۔ چلو جی۔
اقول الاجماع علی الامتثال بما بخصوصہا۔ اس نے مقدمے ممنوعے کا اثبات کیا۔ اور
منع کا جواب دیا۔ تو اس کا جواب دیتے ہیں کہ تم نے کہا اس پر اجماع ہے کہ وہ ممتثل اس
لیے ہے کہ اس نے نماز پڑھی ہے نہ اس لیے کہ احد الامرین کا اتیان ہے۔ یہ جو اجماع ہے یہ ایک
اور اجماع پر مبنی ہے یہ اجماع فرع ہے اور اجماع کی۔ اب ہم تم کو اور اجماع دکھاتے
ہیں۔ وہ اجماع یہ ہے کہ ممتثل جس جزء میں امتثال کر رہا ہے تو اس جزء میں واجب بھی
ہو۔ اس پر اجماع ہو۔ کہ اسی جزء میں واجب ہے تو پھر یہ اجماع اس کی فرع بنے گا۔ یہ
اجماع جو تم نے بیان کیا ہے اور اجماع کی فرع ہے پہلے اور اجماع ہو کہ جس جزء میں
اس نے نماز ادا کی ہے اسی جزء میں واجب بھی ہو۔ اس پر پہلے اجماع ہو کہ اسی جزء
میں واجب ہے۔ تو پھر یہ اجماع اس کی فرع بنے گا۔ یہ اجماع جو تم نے بیان کیا ہے اور اجماع
کی فرع ہے کہ پہلے اس پر اجماع ہو۔ حالانکہ اس پر اجماع نہیں ہے۔ اختلاف ہے بعض
نے کہا اول وقت ہے، بعض نے کہا آخر وقت ہے۔ اجماع کہاں ہوا؟ جب وہ اجماع نہیں ہے
یہ تو اس پر متفرع تھا لہذا یہ اجماع بھی فاسد ہو گیا ہاں جی۔ یہ اجماع تب ہو گا کہ
پہلے ایک اور اجماع ہونا چاہیے کہ یہ اس کی فرع ہے۔ پہلے اس پر تم اجماع ثابت کرو کہ جس
جزء میں اس نے نماز ادا کی ہے اسی جزء میں اس پر واجب بھی ہو۔ اجماع ہو
تب یہ اجماع ثابت ہو گا۔ اس پر اجماع نہیں ہے کیونکہ اس میں اختلاف ہے
کوئی کہتا ہے کہ اول وقت ہے تو کوئی آخر وقت ہے۔ چلو جی۔
ترجمہ۔ کہتا ہوں میں اجماع اوپر امتثال کے ساتھ نماز مخصوصہ کے بیچ اس جزء کے فرع
ہے اجماع اوپر وجوب نماز کے بیچ اسی جزء کے حالانکہ تحقیق متقدم ہو چکا ہے اختلاف
بیچ اس کے۔ لہذا اس پر اجماع نہیں ہے۔ جب یہ اجماع نہیں ہے تو جو اجماع اس کی
فرع تھی وہ بھی اجماع نہیں ہوا۔ اجماع فاسد ہو گیا۔ ہاں جی۔ جب اصل
میں اجماع نہیں ہے تو فرع میں بھی اجماع نہیں ہو گا۔ فتامل: لہ تو اس میں تامل کر

قلنا العصیان ممنوع: جمہور اس کا جواب دیتے ہیں۔ انہوں نے کہا کہ تم کہتے ہو کہ وقت کی اول جزء میں نہ فعل کرے نہ عزم کرے تو گناہگار ہوگا۔ ہم نہیں مانتے کہ گناہگار ہوگا۔ فعل نہیں کیا نہ عزم بھی نہیں کیا تو ہم نہیں مانتے کہ گناہگار ہوگا۔ جیسے وقت داخل ہوگیا کوئی بندہ ہے اس نے فعل بھی نہیں کیا نماز کا داخل ہوتے ہی نہ عزم بھی نہیں ہے غافل ہے۔ اس کے دل میں خیال بھی نہیں ہے۔ عزم نہیں کرتا۔ تو گناہگار تو نہیں۔ تو ہم گناہ کو تسلیم نہیں کرتے۔ کیونکہ بہت واری ایسا ہوتا ہے کہ اول وقت میں نہ فعل ہوتا ہے نہ اس کا ارادہ ہوتا ہے۔ ہاں گناہگار تو تب ہوگا کہ سارا وقت گزر جائے آخر میں تو وہ بھی کہیں گے کہ فعل متعین ہے۔ آخر میں بھی اس نے نہ کیا نہ سارا وقت گزر گیا اب گناہگار ہوگا۔ اول وقت میں وقت داخل ہوتا ہے بندہ پڑھا رہا ہے یا کوئی کام کر رہا ہے۔ نہ اس نے فعل کیا نہ اس کے دل میں عزم آیا۔ تو گناہگار تو کوئی نہیں رہا۔ ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ وقت کی اول جزؤں میں فعل اور عزم کے ترک سے گناہگار ہوگا۔ کیونکہ بہت واری ایسا ہوتا ہے کہ اول الاوقات میں نہ فعل کرتا ہے نہ عزم کرتا ہے لیکن اس کو گناہگار تو کوئی نہیں کہتا کہ تو گناہگار ہے۔ سارا وقت گزر گیا اس نے امتثال نہ کیا تو ترک واجب ہوا ہے تو پھر گناہگار ہوگا۔

ترجمہ: کہتے ہیں ہم: العصیان ممنوع ہے کیسے گناہگار ہوگا حالانکہ بہت واری ہوتا ہے کہ نہیں پایا جاتا ہے بیچ اول وقت کے فعل یا ارادہ اس کا۔

ولو قیل المراد عدم ارادۃ الترک: بعض نے جواب دیا۔ کہ عزم کے دو معنی ہیں 1۔ ایک عزم کا معنی ہے ارادہ فعل نہ ایک ہے عزم کا فعل۔ عزم کا معنی ہے ارادہ فعل نہ عزم کا ترک ہوگا عدم ارادہ فعل۔ فعل کا ارادہ نہیں کیا۔ دوسرا معنی ہے عزم کا عدم ارادہ ترک۔ اب اگر عزم کا معنی ہو عدم ارادہ ترک۔ نہ عزم نہ کرے تو وہ ارادۂ ترک بن جائے گا۔ تو گناہگار ہوگا۔ وہ کہتے ہیں کہ فعل بھی نہیں کیا نہ عزم بھی نہیں کیا تو گناہگار ہوگا تو عزم سے مراد وہ لیتے ہیں عدم ارادہ ترک۔ یہ نہیں لیتے ارادہ فعل۔ یہاں بھی عزم کا ایک معنی ہے ارادہ فعل۔ دوسرا معنی ہے عدم ارادہ ترک۔ اب جو عزم نہیں کرے گا تو وہ ہوگا ارادہ ترک۔ ارادہ ترک کرے تو گناہگار ہوگا کہ نہیں ہوگا۔ ترک کا ارادہ جو کیسے بیٹھا ہو۔ عدم ارادہ ترک یہ ہو گیا عزم۔ عدم عزم عزم نہیں کیا: تو ارادہ ترک ہے۔ بے شک گناہگار ہوگا۔ انہوں نے مستدل کی توجیہ کی جانب سے۔

ترجمہ: اور اگر کہا جائے: مراد عزم سے عدم ارادہ ترک ہے۔

ارادہ ترک ۱۲

قلنا هو من احکام الایمان الخ: اس کا جواب دیتا ہے کہ ہماری بحث چلی ہوئی ہے واجب موسع
میں. اس میں جو عزم ہوتا ہے وہ ارادہ فعل ہوتا ہے. تم نے جو عزم کا معنی کیا: عدم ارادہ ترک
یہ تو احکام ایمان سے ہے. کوئی ایماندار آدمی ترک کا ارادہ تو نہیں کرتا ہے نا. ہماری بحث اس
میں نہیں ہے جو تم نے عزم کا معنی کیا. عزم بایں معنی باب ایمان سے ہے. جو ہماری ہے وہ واجب
موسع میں ہے یہاں عزم کا معنی ہوگا ارادہ فعل - یہ اس کا ترک کیا ہوگا عدم ارادہ فعل ـ ایماندار
آدمی ہے عدم ارادہ ترک اس کی شان ہے. ــ الا ترٰی سے اب اس کی تائید پیش کرتا ہے: لو اخل بالعزم
اگر اس نے عزم نہ کیا تو یہی ہوگا ارادہ ترک کیا تو گناہگار ہوگا یعنی جو آخر کا غیر اول اجزاء ہیں
بلکہ وقت داخل ہونے سے پہلے کوئی ارادہ کرے ارادہ ترک مغرب کی نماز کا. اب گناہگار ہوگا
تے ہماری بحث ہے غیر آخر کے جو وقت کے اول اجزاء ہیں ان میں عزم ـ تو وہ عزم ارادہ فعل ہے
عزم نہیں ہوگا تو عدم ارادہ فعل ہے اس سے گناہ گار نہیں ہوتا کیوں بہت واری ایسا ہوتا ہے کہ ارادہ
نہیں ہوتا. عدم ہوتا ہے. فعل بھی نہیں ہوتا چلو جی. اگر اس نے عزم نہیں کیا بایں معنی کہ اس نے ترک
کا ارادہ کیا. عزم کا عدم ارادہ ترک عزم میں حمل یہ ہوگا کہ ارادہ ترک. تو یہ وقت سے پہلے
کوئی کچھ کرے تو گناہ گار ہوگا. یہ اس لیے کہ یہ مومن کی شان سے نہیں ہے.
ترجمہ: کہتے ہیں ہم یہ عزم احکام ایمان سے ہے کیا نہیں دیکھتا تو اگر اخلال کرے ساتھ عزم کے بایں طور
ارادہ کرے ترک کا البتہ گناہ گار ہوگا اگرچہ نہیں داخل ہوا وقت لیکن تو اس میں منعم کرے.
وفی التلویح لو کان العزم بدلاً لیسقط بہ المبدل الخ: ایک کتاب ہے تلویح. یہ اصول فقہ میں ہے
تلویح میں کہا: قاضی ابوبکر اور اکثر شافعیہ جو فرماتے ہیں کہ عزم فعل کا بدل ہے چلو یہ ایک
ایک دوسرے کا بدل نہیں ہے چلو عزم بدل ہے. تو کہتا ہے کہ عزم بدل نہیں ہو سکتا. کیونکہ
اگر عزم بدل ہو. تو بدل مبدل منہ کا قاعدہ یہ ہوتا ہے کہ بدل آ جائے تو مبدل منہ ساقط
ہو جاتا ہے حالانکہ کوئی عزم کرے وقت میں فعل نہیں کیا تے فعل کی جگہ بدل آیا عزم
فعل ساقط تو نہیں ہوتا. اس لیے تو وہ کہیں گے کہ آخری اجزاء میں فعل متعین ہے یا نہیں
تو معلوم ہوا کہ بدل نہیں ہے ورنہ مبدل منہ ساقط ہو جائے.
ترجمہ: اور تلویح میں ہے اگر ہے عزم بدل ساقط ہوگا ساتھ اس کے مبدل مثل سائر ابدال
کے (اور جیسے بدل ہوتے ہیں).
والجواب منع الملازمۃ الخ: اب اس کا جواب دیتے ہیں. دلیل میں انہوں نے کہا اگر بدل ہو تو مبدل
اس کے بدلے ساقط ہو جائے گا. یہ کہتے ہیں ہم یہ ملازمہ تسلیم نہیں کرتے ہیں.

قاضی ابوبکر اور اکثر شافعیہ ۱۲

وہ کہتے ہیں کہ بدل آجاتے تو مبدل ساقط ہو جاتا ہے ہم یہ ملازمہ تسلیم نہیں کرتے یہاں وجوب ساقط ہوتا ہے
ملازمہ یہ ہے کہ بدل آجاتے تو وجوب ساقط ہوتا ہے مطلب یہ ہے جس جزء میں ہیں تو اول اجزاء غیر
آخر کے۔ جس جس وقت کی جزء میں وہ فعل سے بدل ہے تا اس جزء میں فعل کا وجوب ساقط ہو گیا
تو پھر اگلی جزؤں میں چلا گیا حتیٰ کہ اسی طرح منتقل ہوتا رہا ہے۔ تو بدل آگیا مبدل منہ ساقط ہو گیا اس
کا یہ معنی نہیں ہے کہ مطلقاً ساقط ہو گیا۔ تو آخر جزء میں تو وہ بھی کہتے ہیں عزم بدل نہیں ہے فعل کرنا
پڑے گا۔ تو مطلقاً ساقط نہیں ہوتا ہاں جس جزء میں عزم فعل کا بدل ہے اس جزء میں فعل ساقط
ہو رہا ہے ہاں جی۔ ہم یہ ملازمہ تسلیم نہیں کرتے۔ اگر بدل سے مبدل منہ ساقط ہوتا ہے تو آخر میں
وہ کیوں فعل کو متعین کرتے ہیں۔ عزم سے ساقط ہو تو ــــ وہ یہ نہیں کہتے کہ بدل ہے تو مبدل منہ مطلقاً
ساقط ہو گیا بلکہ معنی یہ کہ جس جس جزء میں عزم بدل ہے فعل سے۔ اس جزء میں فعل ساقط ہو رہا ہے
چلو جی: ترجمہ: جواب منع ملازمہ ہے بلکہ لازم سقوط وجوب ہے۔ تو پھر یہ ہوگا کہ کان العزم
بدلاً ــــ مبدل منہ ساقط نہیں ہوتا سقوط مبدل یہ لازم نہیں ہے۔ اس جزء میں سقوط وجوب لازم
ہے یعنی فعل کا وجوب اسی جزء میں ساقط ہے عزم جو آگیا۔ وجوب جو ساقط ہو جاتا ہے یہ تھوڑی بات ہے
انہوں نے کیا وہ اس کا التزام کریں گے۔ ان سے یہ التزام آسان ہے کیونکہ فعل کا وجوب ساقط ہوا
عزم آگیا۔ وجوب اسی آن میں چلو جی ترجمہ بلکہ لازم سقوط وجوب ہے (اسی جزء میں) تو عزم کو
وجوب سے بدل بنا رہے ہیں جب عزم آگیا تو اس جزء میں ادائیگی ساقط ہو رہی ہے اور تحقیق التزام کیا اس
کا انہوں نے۔

قالوا لو کان واجبا ان: اب ان کی دلیل جو کہتے ہیں آخر وقت ہے یہ بعض حنفیہ ہیں: آخر میں
ہے اور بعض شافعیہ اور بعض متکلمین کہتے ہیں اول میں ہے۔ ان کی دلیلیں آگئیں تو رد بھی ــــ
اب بعض حنفیہ کی دلیل اور یہ بعض شافعیہ کی رد بھی ہے۔ یعنی دلیل بھی دی اور رد بھی کیا۔ وہ کہتے ہیں
اگر اول وقت میں واجب ہوتا تو تاخیر سے گناہگار ہوتا حالانکہ اول سے تاخیر کرے تو گناہگار
تو نہیں ہوتا معلوم ہوا اول وقت میں واجب نہیں ہے ہاں آخر وقت میں تاخیر کرے گا تو وقت تو نکل
جائے گا تو پھر گناہگار ہوگا۔ معلوم ہوا واجب آخر وقت میں ہے ہاں جی۔ ترجمہ: کہا انہوں نے
اگر ہے واجب پہلے (یعنی اول وقت میں) گناہگار ہوگا ساتھ تاخیر اس کے۔
قلنا ممنوع ان: اس کا جواب دیتے ہیں کہ ہم یہ ملازمہ تسلیم نہیں کرتے۔ تو اول واجب ہو تو تاخیر سے
گناہگار ہو یہ تب ہے کہ واجب موقت مضیقاً ہو۔ ہماری کلام واجب موسع میں ہے۔ اللہ تعالیٰ نے
وقت کو ادائیگی کے لیے فراخ فرمایا ہے۔ فراخ مایا یہ مطلب ہے کہ تاخیر جائز ہے۔ اول وقت میں تاخیر کرے

ہے کیونکہ واجب موسع ہے مضیق نہیں ہے ہاں جی۔ یہ اس وقت ہے کہ واجب مضیق ہو کہ وقت بچتا ہی نہیں ہے پھر تاخیر کرے۔ تو گناہگار ہوگا۔ یہ ہے واجب موسع کہ وقت زائد ہے۔ اس کا وقت فراخ ہے۔ اول وقت سے تاخیر کرے تو گناہگار نہیں ہوگا۔ یہ تاخیر واجب کی مفوت نہیں ہے۔ کیونکہ آگے جز تک پڑی نہیں حتی کہ آخر والی متعین ہوجاتی ہے۔ اب تاخیر کرے گا تو وہ تاخیر مفوت ادائیگی ہوگی۔ چلو جی

ترجمہ: کیا ہم نے ممنوع ہے اور جزی ہیئت کہ لازم آئے گا عصیان اگر ہو کا واجب مضیق (حلال کردہ واجب موسع ہے) بلا موسع۔

مسلم الثبوت ص ۳۳ سبق: ۱

مسالۃ: السبب فی الموسع الجزء الاول عینا (تو پہلے آیا ادائیگی کا وقت اس مذاہب آئے۔ اب ہے سبب۔ واجب الموسع کی ادائیگی کا سبب اس میں مذاہب ہیں پہلے بیان کیا تھا فقیہ کا انہوں نے کہا واجب موسع میں سبب اداء کا ثان وقت ثان سبب ہے ثان سبب اداء کا جزء اول ہے انہوں نے یہ بھی کہا متعین یعنی جزء لا یتجزی کہ متعین متصل متعین کا معنی یہ ہے کہ منتقل نہیں۔ بس اول جز ہے دلیل دی للسبق۔ کیونکہ اگر جزء اول نہ ہو وسط ہو یا آخر ہو تو ترجیح بلا مرجح لازم آئیگی تو جزء اول جو ہے ثان سبقیت کی وجہ سے راجح ہے لہذا جزء اول ہی متعین ہوگی ثان وسط میں ہو یا آخر میں تو وہم ہوگا کہ اول کیوں نہیں ہے وسط ہے تو اول کیوں نہیں ہے یا آخر کیوں نہیں ہے اول میں کوئی تزاحم نہیں ہے ثان مزاحمت نہیں ہے کیونکہ اول سابق ہے وجوب میں اسلئے وہ راجح ہوگی۔ ہاں جی ------ تو پیچھے اداء کا وقت بیان کیا وہ وقت جزء لا یتجزی نہیں وہ وقت وہ تھا جس میں واجب و موسع سمجھا جاتا ہے تو یہاں سے وقت اداء کا سبب ہے وہ کونسی جزء ہے۔ کیونکہ یہ ثان نہیں کہہ سکتے کہ سارا وقت سبب ہے کیونکہ سارا وقت سبب ہو تو پھر سبب وقت سے باہر واقع ہوگا جتنے تک سارا وقت نہ گزر جائے جتنی تک سبب نہیں ہوگا تو وقت کی جزء میں سبب نہیں گی پہلا مذہب ہے امام شافعی کا انہوں نے فرمایا جزء اول ہے یعنی جونہی وقت داخل ہوتا ہے تو اول جزء وقت کی ہوتی ہے ثان یہی وجوب اداء کا سبب ہوتی ہے اور یہ جزء لا یتجزی ہوتی ہے دوسرا (عینا) متعین یعنی آگے منتقل نہیں ہوتا .... کیونکہ جزء میں جو ہیں ثان آپس میں یا اول یا وسط آخر۔ تو آخر جزء لا یتجزی ہو یا وسط یہاں یہ ہوگا کہ اول کیوں نہیں ترجیح بلا مرجح ہے اول میں سبقیت وہ پہلی پہلی جزء ہے باقیوں سے سبقت کرتی ہے لہذا یہی جزء متعین ہے یہ تو ہے عند الشافعیہ دوسرا ہے

ہے کیونکہ واجب موسع ہے مضیق نہیں ہے مان گئی۔ یہ اس وقت ہے کہ واجب مضیق ہے تو وقت بچتا ہی نہیں ہے پھر تاخیر کرے تو گناہ گار ہوگا۔ یہ ہے واجب موسع تو وقت زائد ہے۔ اس کا وقت فراخ ہے۔ اول وقت سے تاخیر کرے تو گناہ گار نہیں ہوگا۔ یہ تاخیر واجب کی مفوت نہیں ہے۔ کیونکہ آگے جزئیں پڑی ہیں حتیٰ کہ آخر والی متعین ہو جاتی ہے۔ اب تاخیر کرے گا تو وہ تاخیر مفوت ادائیگی ہوگی۔ چلو جی

ترجمہ: کیا ہم نے ممنوع ہے اور جزئیت کہ لازم آئے گا عصیان اگر ہو تا واجب مضیق (حلال کردہ واجب موسع ہے) بلا موسع۔

مسلم الثبوت ص ٣٣ سبق: 1

مسألة: السبب في الموسع الجزء الاول عينا)۔ تو پہلے آیا ادائیگی کا وقت اس مذاہب آئے۔ اب ہے سبب۔ واجب الموسع کی ادائیگی کا سبب اس میں مذاہب ہیں پہلے بیان کیا شافعیہ کا انہوں نے کہا واجب موسع میں سبب اداء کا تو وقت تو سبب ہے تو سبب اداء کا جزء اول ہے انہوں نے یہ بھی کہا معین یعنی جزء لا یتجزی تو معین متصل معین کا معنی یہ ہے کہ منتقل نہیں۔ بس اول جزء کی دلیل دی للسبق۔ کیونکہ اگر جزء اول نہ ہو وسط ہو یا آخر ہو تو ترجیح بلا مرجح لازم آئیگی تو جزء اول جو ہے تو سبقیت کی وجہ سے راجح ہے لہٰذا جزء اول ہی متعین ہوگی تو وسط میں ہو یا آخر میں تو وہم ہوگا کہ اول کیوں نہیں ہے وسط ہے تو اول کیوں نہیں ہے یا آخر کیوں نہیں ہے اول میں کوئی تزاحم نہیں ہے تو مزاحمت نہیں ہے کیونکہ اول سابق ہے وجوب میں اسلیے وہ راجح ہوگی۔ ہاں جی ------ تو پیچھے اداء کا وقت بیان کیا وہ وقت جزء لا یتجزی نہ تھی وہ وقت وہ تھا جس میں واجب موسع سما جاتا ہے تو یہاں ہے وقت اداء کا سبب ہے وہ کونسی جزء ہے۔ کیونکہ یہ تو نہیں کہہ سکتے کہ سارا وقت سبب ہے کیونکہ سارا وقت سبب ہو تو پھر سبب وقت سے باہر واقع ہوگا جتنے تک سارا وقت نہ گزر جائے جتنے تک سبب نہیں ہوگا تو وقت کی جزئیں سبب بنیں گی پہلا مذہب ہے امام شافعی کا انہوں نے فرمایا جزء اول ہے یعنی جونہی وقت داخل ہوتا ہے تو اول جزء وقت کی ہوتی ہے تو یہی وجوب اداء کا سبب ہوتی ہے اور یہ جزء لا یتجزی ہوتی ہے دوسرا کہ عینا معین یعنی آگے منتقل نہیں ہوتا .... کیونکہ جزئیں جو ہیں تو آپس میں یا اول یا وسط آخر۔ تو آخر جزء لا یتجزی ہو یا وسط یہاں یہ ہوگا کہ اول کیوں نہیں تو ترجیح بلا مرجح ہے اول میں سبقیت وہ پہلی پہلی جزء ہے باقیوں سے سبقت کرتی ہے لہٰذا یہی جزء متعین ہے یہ تو ہے عند الشافعیہ دوسرا ہے

مذہب اکثر حنفیہ کا وہ فرماتے ہیں اول جزء ہے جو سبب ہے وجوب اداء کا لیکن اول جزء معین نہیں
ہے بلکہ منتقل ہوتی ہے اول جزء گزر گئی اول جزء کے ساتھ متصل واجب ادا کر دیا تو اول متعین ہے
تو اگر اول جزء میں نہیں کیا اول جزء کے ساتھ متصل تو ثانی کی طرف سبب منتقل ہوگا تو ثانی
کے بعد کر دیا نہیں تو ثالث تک اسی طرح آخر تک وہ آخری جزء لا یتجزی وقت کی ہوگی
وہ بھی سبب ہوگی لیکن اسکے بعد وقت نکل جاتا ہے تو پھر قضاء دے گی پھر قضاء کے لیے
کیا ہوگا؟ سارا وقت ہوگا۔ ہاں جی ۔۔۔۔ جزء اول ہے لیکن معین نہیں ہے بلکہ منتقلہ ہے
۔۔۔۔ مثلاً آخری جزء ہے ناں کافر مسلمان ہوا کوئی بالغ ہوا ہے پھر وقت چلا گیا تو اس
پر بھی قضاء واجب ہو جائے گی۔ کالمسبب اب اسکی قیاس کرتے ہیں کالمسبب مثل مسبب کے
یہ تو سبب ہے مثل مسبب کے مطلب ہے کہ مسبب اول جزء معین کر دیا ناں اول جزء میں مسبب
وہ اسکی وقت ہوگا اداء کا تو اگر اول میں نہیں وسط میں وسط میں اداء کا وقت ہوگا
یا آخر میں تو جیسے مسبب کا وقت منتقل ہوتا رہتا ہے اسطرح سبب بھی مسبب کی
طرح ہے۔۔۔۔ چلو جی۔۔۔۔ اب قیاس کیا کہ۔۔ سبب اول وقت میں اداء ہو گیا تو اول وقت
میں نہیں کیا تو وسط میں ہے تو وسط بھی سبب کا وقت ہے یا آخر میں ہے تو یہ بھی مسبب منتقل
ہوتا ہے ناں سبب بھی اسی طرح ہوگا۔ ہاں۔ ترجمہ مسالۃ۔ سبب بیج موسع کے جزء اول ہے
عیناً نزدیک شافعیہ کے واسطے سبقت کے اور نزدیک اکثر حنفیہ کے بلکہ ہے جزء اول ہے لیکن موسع
عین معین نہیں ہے بلکہ موسع ہے تو منتقل ہوتا ہے۔ بلکہ موسع سبب واجب بھی موسع ہے تو سبب بھی
جزء موسع ہوگی آخر تک مثل مسبب کے۔ وعند زفر } اکثر حنفیہ کا بیان تو مطلب ہے کہ
امام زفر کا اختلاف ہے امام زفر صاحب کہتے ہیں جزء اول ہے تو منتقلہ ہے لیکن آخر تک منتقل نہیں
ہے بالکل آخر جزء لا یتجزی تک بلکہ منتقل ہوتی رہتی ہے حتی کہ اتنا وقت بچ جائے جس میں واجب
ادا ہو سکے۔ پانچ منٹ واجب ادا ہونے کا وقت اسکے بعد پھر جزء منتقل نہیں ہوگی
ہاں جی ۔۔۔۔ جزء ہے ناں اول تو ہے بھی منتقلہ لیکن حتی کہ آخر پر جا کے ٹھہر جاتی ہے
اتنا وقت کہ واجب موسع اداء ہو سکے پھر منتقل اسکے بعد منتقل نہیں ہوتی آخر تک منتقل نہیں
ہوتی و لعد الخروج اس مطلب ہے کہ اگر آخری وقت ہے ناں جزء لا یتجزی آخری وقت اس وقت
جو مسلمان ہوا یا بالغ ہوا تو ناں اکثر حنفیہ کہیں گے قضاء اس پر واجب ہے امام زفر کہیں گا کہ قضاء
واجب نہیں ہے کیونکہ سبب وہ جزء نہیں ہے سبب وجوب اداء کا سبب کیونکہ قضاء کا سبب
بھی وہی ہوتا ہے جو وجوب اداء کا تو انہوں نے وجوب اداء کا سبب نہیں پایا ناں قضاء

بھی ان پر نہیں ہوگی پھر جب وقت نکل جاتا ہے فرماتے ہیں فالکل پھر کل وقت سبب ہوگا سارا وقت سبب ہوگا جب بھی ادا کریگا تو سبب بھی سارا وقت ہے۔ چلو۔ ترجمہ اور نزدیک زفر رحمہ اللہ جزء اول منتقل ہوتی رہتی ہے طرف اسکے جو ساتھ جائے اداء۔ یعنی گنجائش رکھے وہ اداء کا اداء کی گنجائش رکھتا ہے اور بعد خروج کے پس کل یعنی جمیع وقت سبب ہوگا۔ روی عن ابی الیسر ان الاخیر ایک روایت ہے ابی الیسر سے تو وہ فرماتے ہیں جب جزء اخیر پہ متعین ہوجاتی ہے اسوقت جو آخری جزء سببیت کیلئے متعین ہوجاتی ہے۔ چلو جی --- اول یہ منتقل ہوتی رہتی ہے لیکن جب سارا وقت نکل جاتے تو پھر آخری وہ متعین ہوجاتی ہے تو وہ متعین ہوگئی تو مسلمان ہوا کافر یا صحیح عاقل ہوا اس پر بھی قضاء واجب ہے۔

ترجمہ اور روایت کی گئی ہے ابی الیسر سے بے شک اخیر متعین ہے اسوقت جب وقت نکل گیا۔ واستدل ! اب استدلال وجنہوں نے کہا اول جزء متعین ہے ان پر۔ انکا رد بھی ہے اس پر استدلال بھی ہے انہوں نے کیا جو شخص وسط میں مسلمان ہوا یا وسط وقت میں بالغ ہوا تو اس پر اجماع ہے کہ اس پر نماز واجب ہے اب اگر اول جزء متعین ہوتی تو پھر یہ نہ ہوتی تو پھر وسط میں یہ واجب نہیں ہونی چاہیئے کیونکہ جزء اول متعین تھی ہے تو وسط ہے حالانکہ اجماع ہے کہ واجب ہے تو معلوم ہوا کہ جزء اول ہے لیکن منتقلہ ہے اول میں وہی اداء جب وسط میں کرینگے ہاں جزء وسط والی جزء تو وہ سبب بن جائیگا وجوب کا۔ ہاں جی ترجمہ ---- اور استدلال کیا ہے تو اجماع کے اوپر وجوب کے وجوب اوپر اس شخص کے جو اسلام لے آیا یا بالغ ہوا بیچ وسط وقت کے۔ ویمکن ان یقال ! اب ماتن کہتا ہے کہ وہ استدلال کا جواب دے سکتے ہیں وہ کہیں گے یہ جو وسط میں مسلمان ہوا یا بالغ ہوا وسط میں تو یہ ان کے لیے اول جزء ہوگی وسط میں جو مسلمان ہوگیا پہلی جزء میں تو مسلمان نہیں تھا ناں اب جو مسلمان ہوا تو یہ وسط اس کیلے اول جزء ہوگی تو جزء اول ہی سبب ہے اس لیے وجوب آرہا ہے کہ ان کے لیے تو اول ہے۔

ترجمہ اور ممکن ہے یہ کہ کہا جائے بے شک وہ جزء جو وسط والی تھی۔ وہ اول ہے بیچ حق ان دو کے۔ ہاں جی ---- فتدبر تو رد کی طرف اشارہ ہے کہ ایک ہے جزء اول وقت کی ایک ہے جزء اول مکلف کے دو تھا ان کی جو وقت تکلیف کی۔ ہماری بحث چلی ہوئی ہے جو وقت کی اول جزء ہے وقت کی جزء اول تو وہی ہے جب وقت داخل ہوا تھا اب یہ جو وسط میں بالغ ہوا یا مسلمان ہوا تھا ان کی جو اول جزء بن رہی ہے یہ اول جزء تکلیف کی ہے اول جزء تکلیف میں کلام نہیں کر رہے بلکہ سبب ہے وہ اول جزء ہے وقت۔ ہاں جی ....

فتدبر پس تو اس میں تدبر کر۔

مسلم الثبوت ص ٣٣ سبق: ٢.

فرع: صح عصر یومہ فی الناقص لا امسہ الخ: پیچھے جمہور کا مذہب آیا کہ واجب موسع میں سبب جز سے منتقل ہوتا ہے آخر جز تک اب اس پر تفریع بیان کر رہا ہے کہ جب آخری جز تک سبب منتقل ہوتا ہے تو آج کے دن کی عصر ناقص جزء میں صحیح ہے لیکن جو کل کی عصر ہے وہ صحیح نہیں ہے: پیچھے گیا تھا کہ جب وقت نکل جاتا ہے تو پھر کل وقت سبب ہوتا ہے یعنی پھر کل وقت قضاء کا سبب ہے اسلئے وقت قضاء کا سبب ہوتا ہے بات گئی آج کے دن کی عصر ناقص وقت میں صحیح ہے یہ کیوں ہے؟ کیونکہ سبب منتقل ہوتا رہا حتی کہ وقت ناقص داخل ہوگیا. تو یہ واجب ناقص وقت میں ہوئی ہے تو یہ ادی کا وجوب ہے. واجب بھی ناقص ہوئی ہے تو ادا بھی ناقص وقت میں کی. لا امسہ کل کی جو عصر کی نماز ہے وہ صحیح نہیں ہوگی وہ ناقص وقت میں صحیح نہیں ہوگی.

ترجمہ. تفریع: صحیح ہے عصر اسی دن کی بیچ ناقص کے نہ کل کی.

اب لا امسہ سے اس پر دلیل دیتا ہے عصر امس کا سبب تھا کل وقت - کہتے ہیں وجوب قضاء کا سبب وہی ہوتا ہے جو وجوب ادا کا سبب ہوتا ہے تو وہ کل وقت ہے وقت نکل گیا کل وقت سببا ہے - لہذا کل وقت من وجہ کامل ہے اور من وجہ ناقص ہے. تو جو من وجہ کامل ہو من وجہ ناقص ہو وہ ناقص من کل وجہ میں ادا نہیں ہوگا کیونکہ پھر اس وقت ادی کا وجوب نہیں ہے. واجب ہوئی ہے. جمیع وقت ہے عصر کا. بعض جزیں اس کی کامل ہیں بعض جزیں اس کی آخری ناقص ہیں تو پھر من کل وجہ ناقص میں یہ قضاء صحیح نہیں ہوگی کیونکہ ادی کا وجوب نہیں ہوگا. واجب ہوئی ہے اس کا سبب کل وقت ہے کل وقت میں بعض جزیں کامل ہیں اور بعض جزیں ناقص ہیں پھر اس کی قضاء جمیع وقت ناقص میں صحیح نہیں ہوگی چلو جی. کل وقت کامل من وجہ ہے اور ناقص من وجہ ہے جو سبب ہے اب جو ناقص وقت میں ادا کر رہا ہے یہ ناقص من کل وجہ ہے چلو جی. ترجمہ: کیونکہ سبب اس کا (عصر امس کا) یعنی جملہ ناقص ہے من وجہ (مطلب یہ ہے کہ جب کل وقت جو سبب ہے تو بعض جزیں کامل ہیں من وجہ اور ناقص من وجہ) پس نہ ادا ہوگا بسبب ناقص من کل وجہ کے.

واعترض بلزوم صحتہ اذا وقع الخ: اب اس پر اعتراض ہوگیا - کہ اگر مثلا قضاء کرنی تھی گزشتہ عصر تو اس نے قضاء اس طرح شروع کی کہ اول وقت سے شروع ہوا اور آخر تک چلا گیا. بعض ناقص اور بعض جزیں کامل ہیں تو یہ اس کی نماز عصر کی صحیح ہوگی یہ جو صحیح ہو رہی ہے کہ تم نے پیچھے کہا: جملہ وقت ہے ناقص من کل وجہ ہے وہ جو ناقص وقت میں

ادا کر رہا ہے۔ سبب بنا من وجہ کامل اور من وجہ ناقص اور اب جو قضاء کر رہا ہے۔ صحیح میں
پھر یہ ہے کہ بعض کو کامل میں کیا اور بعض کو ناقص میں کیا۔ نماز تو صحیح ہو جائے گی حالانکہ
کامل من کل وجہ نہیں ہے۔ یعنی بعض ناقص اجزاء آ گئے تو بعض کامل اجزاء آ گئے۔ ہاں جی۔
بعض اجزاء کامل میں ہو گئے تو بعض ناقص میں ہوں گے یہ تو صحیح ہے۔ ناقص من کل وجہ تو
نہیں ہے۔ یہ صحیح ہے تو پھر مطلب کیا ہوا؟ جب وقت نکل جاتا ہے تو کل وقت سبب ہوتا ہے
تو ناقص میں نماز صحیح نہیں ہوگی۔ پھر یہاں بھی ناقص میں نماز صحیح نہیں ہونی چاہیے۔ کیونکہ اداء
کا وجوب نہیں ہے۔ واجب ہوئی تھی ناقص تو ادا کر رہا ہے تو بعض جز اس کی ناقص تو بعض
کامل ہیں تو یہ صحیح ہے۔ اعتراض ہوا اس پہ کہ اداء کا وجوب نہیں ہے۔ جو کہا کہ ناقص من
کل وجہ ہے دوسرے دن جو قضاء کر رہا ہے یہ ناقص من کل وجہ ہے۔ تو وہ واجب ہوئی ہے من
وجہ کامل کے من وجہ ناقص۔ تو ناقص من کل وجہ میں نہیں ہوگا۔ اب یہاں پہ بھی ناقص وقت
داخل ہوا اور وقت گزر گیا اور دوسرے دن قضاء کرے اس طرح کہ سارے وقت کو گھیر لے یہ اداء
کا وجوب نہیں ہے۔ واجب ناقص میں ہوئی تھی اور اب جو کر رہا ہے بعض جز اس کا کامل میں تو بعض
جز ہیں ناقص ہیں چلو جی۔

ترجمہ: اور اعتراض کیا گیا ساتھ لزوم صحت اس کے (عصر اس کے) جب واقع ہو بعض اس کا بیچ ناقص
کے اور بعض اس کا بیچ کامل کے۔ (مثلاً شروع ہوا کامل میں اور پورا کیا اس کو ناقص میں)
فعدل الی ان الکل کامل اعتبارًا بالغلبۃ الخ: اس کا جواب دیا ہے وہ جیسے اس پہ ہو گئے کہ
جب وقت نکل جاتا ہے تو سارا وقت قضاء کا وقت ہوتا ہے صرف یہ کہ مکروہ نہ ہو۔ تو یہاں
جو صحیح ہے اس پہ کہ جو بعض اجزاء اس کے کامل ہیں تو بعض اجزاء اس کے ناقص ہیں لیکن
کامل جز ہیں وہ زیادہ ہیں ناقص سے۔ تو کامل کو غلبہ دیا گیا تو للاکثر حکم الکل کے تحت گویا کہ
جو واجب اس نے ادا کیا ہے یہ کامل من کل وجہ ہے ہاں جی۔ اور بعض کامل ہیں جو وہ اکثر
ہیں اور جو ناقص ہیں وہ تھوڑے ہیں۔ کامل اکثر کو اقل پر غلبہ دے دیا تو گویا کل
اجزاء کامل ہیں اس لیے نماز صحیح ہو رہی ہے چلو جی

ترجمہ: پس عدول کیا گیا طرف اس کے کہ بے شک کل کامل ہے واسطے اعتبار کے ساتھ غلبہ کے
پس واجب ساتھ اس کے کامل ہے من کل وجہ

فورد من اسلم فی الناقص الخ: اب اس پر اعتراض ہو گیا۔ اب یہ ہے کہ ایسا شخص مسلمان
ہوا تو ناقص جز میں تھیں ہو کا وقت ہے تو ناقص جزوں میں وہ مسلمان ہوا ہے

نے نماز نہیں پڑھی۔ اس کے بعد ناقص جزء میں اس کی نماز صحیح نہیں ہوگی حالانکہ چاہیے کہ صحیح ہو کیونکہ اس کے لیے وہ وقت جو بعض جزء ہیں وہی سبب ہے وجوب کا۔ لہذا کل وقت کی طرف تو اس کی اضافت نہیں کر سکتے۔ بعض کامل ہے بعض ناقص کیونکہ کامل جزوں کو تو اس نے پایا ہی نہیں ہے۔ اس وقت تو مکلف ہی نہیں تھا تو پھر چاہیے کہ دوسرا ناقص وقت میں اس کی نماز صحیح ہو یہ ادا کا وجب ہے عائشۃ۔ حالانکہ صحیح نہیں ہے چلو جی ایک شخص ناقص وقت میں مسلمان ہوا اور نماز نہیں پڑھی دوسرے دن ناقص وقت میں قضاء کی اس کی قضاء صحیح نہیں ہے۔ لہذا اس کے حق میں کل کی طرف اضافت نہیں کر سکتے کہ سبب کل وقت ہے۔ جب وقت نکل گیا تو کل وقت۔ وقت کل میں اجزاء کامل بھی ہے ناقص بھی ہے کامل کو علیحدہ نا کیا۔ اس لیے تو نسبت بھی نہیں کر سکتے کل وقت کی طرف پھر چاہیے کہ نماز صحیح ہو حالانکہ صحیح نہیں ہے۔

ترجمہ: پس وارد ہو وہ جو اسلام لے آیا پیچ ناقص پس نہیں نماز پڑھی اس نے بیچ ناقص کے نہیں صحیح قضا اس کی بیچ ناقص غیر اس کے میں باوجود بعذر اضافت کے بیچ حق اس کے طرف کل کے۔ کیونکہ نہیں کہہ سکتے کہ یہاں کل وقت سبب ہے قضاء کا۔ چلو جی۔

فاجیب بمنع عدم الصحۃ ای: اب اس کا جواب دیتے ہیں پہلے تو تم نے کہا۔ لا یصح فی ناقص غیرہ۔ پہلے تو ہم اس عدم صحت کو تسلیم نہیں کرتے۔ تم نے کہا ہے کہ صحیح نہیں ہے۔ ہم اس عدم صحت کو تسلیم نہیں کرتے۔ ہم کہتے ہیں کہ صحیح ہے۔ جواب آگیا۔ اب اس پہ عاللہ لا روایۃ سے دلیل دی کہ ہم عدم صحت کو نہیں مانتے کہ متقدمین سے کوئی روایت نہیں ہے۔ عدم صحت پر کوئی روایت نہیں آئی۔ تو روایت جو نہیں ہے تو ہم التزام کر لیتے ہیں کہ صحیح ہے۔ اگر کوئی روایت ہوتی عدم صحت پر تو پھر التزام نہ کرتے۔ ہاں جی۔ لہذا جب متقدمین سے عدم صحت کی روایت نہیں ہے تو پھر ہم عدم صحت کا قول نہیں کرتے لیکن صحت کا التزام کر لیتے ہیں۔ چلو جی

ترجمہ: پس جواب دیا گیا ساتھ منع عدم صحت کے کیونکہ نہیں روایت متقدمین سے پس التزام کر لیا گیا صحت کا (فیلتزم الصحۃ) چلو جی۔

والحق ان لا نقض ای: اب حق جواب دیتا ہے کیونکہ پہلے جو جواب ہے کہ عدم صحت کو تسلیم نہیں کرتے۔ اس پہ دلیل دی کہ عدم روایت۔ عدم روایت کو صحت کی دلیل بنایا لہذا کہا کہ صحت کا التزام کرتے ہیں۔ عدم دلیل سے کوئی شی ثابت نہیں ہوتی۔ کہتے ہیں

عدم وجدان دلیل نہیں ہے۔ ہو سکتا ہے کہ متقدمین سے روایت ہو عدم صحت ہے لیکن ہم کو نہیں ملی۔ کیونکہ پہلے جواب پر اعتراض تھا اس لیے حق جواب دیتا ہے۔ کہتا ہے کہ وقت میں فی ذاتہ کوئی خرابی نہیں ہے۔ کیونکہ وقت ایک جیسا ہوتا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے پیدا کیا ہے وقت کی ذات میں — لذاتہ اس میں کوئی نقص نہیں ہے ہاں نقص جو آیا وہ عارض آ گیا کہ بعض اوقات ایسے ہوتے ہیں جن اوقات میں نماز مشابہ ہو جاتی ہے۔ لوگوں ان وقت میں بتوں کی عبادت کرتے ہیں سورج کی عبادت کرتے ہیں۔ سورج کی پرستش — حدیث میں ہے کہ جب سورج طلوع کرتا ہے تو شیطان سینگ کرتا ہے یا نصف النہار پر یا جب غروب کرتا ہے۔ پھر جو شمس کے پجاری عبادت کر رہے ہوتے ہیں تو شیطان کہتا ہے کہ وہ میری عبادت کر رہا ہے۔ اب اس میں جو مسلمان نماز پڑھے گا تو مشابہت پیدا ہوتی ہے اس مشابہت کی وجہ سے ان وقتوں میں نماز صحیح نہیں ہے تو کراہت آ گئی۔ اب لکھا ہے کہ عصر یوم وہ ہے ادا۔ تو قضاء اور اداء میں فرق ہے۔ ادا میں شرافت ہے کہ ادا ہے۔ تو قضاء میں اتنی نہیں ہے۔ اس لیے ان اوقات میں ادا میں تو تحمل کر لیا کہ ہے تو وقت مکروہ لیکن ادا کی شرافت۔ تھوڑے نقصان کراہت سے ادائیگی والی شرافت کو نہیں ترک کیا۔ تھوڑے عیب نقص کو برداشت کر لیا تاکہ ادائیگی والی شرافت فوت نہ ہو بر خلاف قضاء کے۔ قضاء میں اتنی شرافت ہے نہیں جتنی شرافت ادا میں ہوتی ہے اس لیے ہم نے کہا کہ یہاں قضاء صحیح نہیں ہے — کامل وقت میں قضاء ہوگی۔ سمجھ گیا جی۔ اور حق یہ ہے کہ نہیں نقص بیچ وقت کے لذاتہ اور جزی نیت لازم آیا نقص اداء کو بالعرض (اس کو لزوم الاداء پڑھنا ہے) پس برداشت کیا گیا یہ نقص بیچ ادا کے واسطے بزرگی ادا کے (تاکہ بزرگی اور کمال فوت نہ ہو جائے) نہ غیر اس کا (وہ) ہے قضاء۔ اس کی ادا والی شرافت ہے نہیں لہٰذا نقص برداشت نہیں کیا گیا اس لیے کہا کہ کامل وقت میں پڑھے۔ یہ جو حسن اسلم ہے — وہ کہ کامل وقت میں پڑھے — چلو جی —

کلام ھذا کی خلاصہ راقم الحروف کے الفاظ میں۔

واعترض بلزوم صحته اہ تقریر گزشتہ روز کی عصر کی نماز کا صحیح ہونا لازم آئے گا جب اس کو اس طرح قضاء کرے کہ اس کے بعض افعال جزء کامل اور بعض جزء ناقص میں واقع ہو یا یوں طور کہ وہ آج کے دن نماز کو ادا کرنے اس طرح شروع ہوا کہ جوں ہی وقت داخل ہوا وہ اس وقت نے

عدم وجدان دلیل نہیں ہے۔ ہو سکتا ہے کہ متقدمین سے روایت ہو عدم صحت پر لیکن ہم کو نہیں
ملی۔ کیونکہ یہ پہلے جواب پر اعتراض تھا اس لیے حق جواب دیتا ہے۔ کہتا ہے کہ وقت میں
فی ذاتہ کوئی خرابی نہیں ہے۔ کیونکہ ہر وقت ایک جیسا ہوتا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے پیدا کیا ہے
ہر وقت کی ذات میں۔ لہذا اس میں کوئی نقص نہیں ہے ہاں نقص جو آیا وہ عارض آ گیا
کہ بعض اوقات ایسے ہوتے ہیں جوان وقتوں میں نماز مشابہ ہو جاتی ہے۔ لوگوں ان
وقت میں بتوں کی عبادت کرتے ہیں، سورج کی عبادت کرتے ہیں۔ سورج کی پرستش ۔۔۔
حدیث میں ہے کہ جب سورج طلوع کرتا ہے تو شیطان سینگھ کرتا ہے یا نصف النہار ہے یا جب
غروب کرتا ہے۔ پھر جو شمس کے پجاری عبادت کر رہے ہوتے ہیں تو شیطان کہتا ہے کہ وہ
میری عبادت کر رہا ہے۔ اب اس میں جو مسلمان نماز پڑھے گا تو مشابہت پیدا ہوتی ہے
اس مشابہت کی وجہ سے ان وقتوں میں نماز صحیح نہیں ہے تو کراہت آ گئی۔ اب
کہتا ہے کہ عصر یومہ وہ ہے ادا۔ تو قضاء اور اداء میں فرق ہے۔ ادا میں شرافت ہے
کہ ادا ہے۔ تو قضاء میں اتنی نہیں ہے۔ اس لیے ان اوقات میں اداء میں تو تحمل کر لیا
کہ ہے تو وقت مکروہ لیکن اداء کی شرافت۔ تھوڑے نقصان کراہت سے اداءگی والی شرافت
کو نہیں ترک کیا۔ تھوڑے عیب نقص کو برداشت کر لیا تاکہ اداءگی والی شرافت فوت نہ ہو
بر خلاف قضاء کے۔ قضاء میں اتنی شرافت ہے نہیں جتنی شرافت ادا میں ہوتی ہے
اس لیے ہم نے کہا کہ یہاں قضاء صحیح نہیں ہے۔ کامل وقت میں قضاء ہوگی۔ سمجھے یہاں بھی۔
ترجمہ: اور حق یہ ہے کہ نہیں نقص بیچ وقت کے لذاتہ اور جزی نیت لازم آیا نقص اداء
کو بالعرض (اس کو لزوم الاداء پڑھنا ہے) پس برداشت کیا گیا یہ نقص بیچ ادا
کے واسطے بزرگی اداء کے (تاکہ بزرگی اور کمال فوت نہ ہو جائے) نہ غیر اس کا (وہ
ہے قضاء۔ اس کی اداء والی شرافت ہے نہیں لہذا نقص برداشت نہیں کیا گیا۔
اس لیے کہا کہ کامل وقت میں پڑھے۔ یہ جو مسئلہ ہے۔ وہ کہیں کامل وقت
میں پڑھے ۔۔۔ چلو جی ۔۔۔

واعترض بلزوم صحۃ ... تقریر کلام ھذا کی خلاصہ راقم الحروف کے الفاظ میں۔
گذشتہ روز کی عصر کی نماز کا صحیح ہونا لازم آئے گا جب اس کو اس طرح قضاء کرے
کہ اس کے بعض افعال جزء کامل اور بعض جزء ناقص میں واقع ہو بایں طور کہ وہ آج کے
دن نماز کو ادا کرنا اس طرح شروع ہوا کہ جوں ہی وقت داخل ہوا وہ اس وقت نے

دےکر آخر تک نماز کو لے گیا اور آخری جزء میں نماز کو ختم کیا۔ مذکورہ دلیل کی بنیاد پر اس کا صحیح ہونا لازم آتا ہے باوجود اس کے جائز نہیں۔ حاصل بیان کیا کہ جب وقت گزر جاتے تو کل وقت سبب بنتا ہے۔ اور کل وقت من وجہ کامل اور من وجہ ناقص ہوتا ہے۔ تو لہذا جب اس نے دوسرے دن اسی طرح عصر کی نماز سارے وقت میں ادا کی جو من وجہ کامل اور من وجہ ناقص ہے۔ تو یہ نماز اس کی صحیح ہونی چاہیے۔ کیونکہ یہ ادی کما وجب حالانکہ جائز نہیں ہے۔ فعدل الی ان الکل۔ اس کا جواب دیتے ہیں کہ کل وقت قضاء کا سبب ہے اب ہم کیا کہیں گے یہ من وجہ کامل اور من وجہ ناقص ہے تو ہم کہتے ہیں ہم اس سے اس بات کی طرف عدول کرتے ہیں کہ کل وقت سبب ہے اور وہ کامل من کل وجہ باعتبار الغالب۔ اکثر اجزاء چونکہ کامل ہیں تو اعتبار الغالب کر دیا کہ ~~کل~~ کامل من کل وجہ ہے۔ اب جب یہ وقت کامل من کل وجہ سبب ہے تو پھر واجب بھی کامل من کل وجہ ہوگا۔ پس واجب ہے کہ اسی طرح ادا کی جائے۔ یعنی گزشتہ روز کی نماز عصر جو من کل وجہ کامل وقت میں ادا کرے گا تو جائز ہوگی اور اگر سارے وقت میں ادا کی تو اس میں ناقص اجزاء بھی ہیں ادی کما وجب نہیں ہوگا۔ ھذا خلاصۃ ما فی شرح العلامۃ عبد الحق الخیرآبادی قدس سرہ۔ ص ۱۴۴۔

مسلم الثبوت ص ۳۴ سبق: ۷

مسالۃ: لا ینفصل الوجوب عن وجوب الاداء۔ اب یہ اور مسئلہ: ایک ہے نفس وجوب اور دوسرا ہے وجوب اداء۔ تو نفس وجوب اور وجوب اداء میں فرق ہے۔ نفس وجوب تو یہ ہے کہ جیسے اس نے تیرے سے قرضہ مانگا تو نے اس کو قرضہ دے دیا۔ ٹھیک ہے۔ اب اس وقت نفس وجوب آ گیا اس پر واجب ہے یعنی یہ قرضہ اس کے ذمے ہے نفس وجوب یہ ہوتا ہے کہ یہ شئی تیرے ذمے ہے۔ اور وجوب اداء یہ ہوتا ہے جو شئی تیرے ذمے تھی وہ ادا کر۔ اب ایک مسئلہ ہے ہمارے نزدیک اور شافعیہ کے نزدیک بہرحال آگے مسئلہ آ رہا ہے۔ ہمارے نزدیک یہ ہے کہ نفس وجوب اور وجوب اداء ایک دوسرے سے منفصل جدا ہوتے ہیں مطلقاً خواہ واجب بدنی یا واجب مالی ہو۔ واجب بدنی میں بھی نفس وجوب اور وجوب ادا علیحدہ علیحدہ ہوتے ہیں۔ اور واجب مالی میں بھی علیحدہ علیحدہ ہوتے ہیں۔ امام شافعی صاحب فرق کرتے ہیں۔ وہ فرماتے ہیں واجب بدنی میں نفس وجوب وجوب اداء سے جدا نہیں ہوتا بس۔ یعنی مطلب یہ ہے کہ نفس وجوب اور وجوب اداء ایک ہی شئی ہے۔ ہاں واجب مالی میں وہ کہتے ہیں نفس وجوب وجوب اداء علی حدہ علیحدہ ہوتے ہیں: ہاں جی۔ مثلاً نماز کا وقت داخل ہو گیا۔ یہ واجب بدنی ہے۔ شافعیہ فرمائیں گے کہ نفس وجوب آ گیا اور وجوب اداء بھی ہو گیا ہے۔ اور واجب مالی جیسے زکوٰۃ۔ سال کے اول میں مالک نصاب ہو گیا تو

نفس وجوب آگیا۔ لیکن وجوب اداء حولان حول کے بعد ہے۔ یہ نفس وجوب اور وجوب اداء میں
فرق آگیا۔ واجب بدنی میں وہ فرماتے ہیں پس نفس وجوب اور وجوب ادا میں کوئی علیحدگی نہیں
ہے۔ پس وہی نفس وجوب وجوب اداء کا عین ہے۔ یہ امام شافعی صاحب کا مذہب ہے چوتھی
ترجمہ: مسالہ: نہیں جدا ہوتا وجوب، وجوب ادا سے بیچ بدنی کے نزدیک شافعیہ کے
برخلاف مالی کے مثل زکوٰۃ کے۔
یہاں پر دعوے تو دو ہوگئے۔ نفس وجوب وجوب اداء سے بدنی میں جدا نہیں ہوتا لیکن اس کی
دلیل ذکر نہیں کی۔ اور دوسرا دعویٰ۔ مالی واجب میں نفس وجوب وجوب اداء سے جدا ہوتے ہیں
اس کی دو دلیلیں دیے ہیں۔ بدلیل عدم الاثم بالتاخیر۔ پہلی دلیل یہ ہے کہ نفس وجوب وجوب اداء
سے منفصل ہے کیوں کہ اگر واجب مالی میں وجوب ادا منفصل نہ ہوتا نفس وجوب سے۔ تو
پھر وجوب ادا کی تاخیر کریں تو بندہ گناہگار ہوتا ہے۔ زکوٰۃ کی صورت میں ابتداء سال میں
مالک نصاب ہوا نفس وجوب ہے تاخیر کرے تو گناہگار نہیں ہوتا۔ معلوم ہوا کہ نفس وجوب ہے
تو وجوب ادا نہیں ہے اس لیے گناہگار نہیں ہو رہا۔ ایک تو یہ ہو گیا۔ دلیل کو سنا پڑتا ہے
تو واجب مالی میں نفس وجوب وجوب ادا سے منفصل ہے کیوں کہ اگر نفس وجوب وجوب اداء
سے منفصل نہ ہوتا تو پھر تاخیر سے گناہگار ہوتا لیکن تاخیر سے گناہگار نہیں ہوتا اگر حولان
حول کے بعد زکوٰۃ ادا کرے بالاتفاق۔ لہذا نفس وجوب وجوب ادا سے منفصل ہوگا۔ یہ
مشکل نہیں ہیں۔ بالاتفاق نفس وجوب وجوب ادا سے علیحدہ نہیں ہیں واجب بدنی میں۔ اور اس کی
دلیل ذکر نہیں کی پس بداہت کے حوالے کیا۔ نماز کا ٹائم داخل ہو گیا اس نے ادا کر دی۔ پس
نفس وجوب بھی ہے تو وجوب ادا بھی۔ چوتھی۔ واجب مالی میں نفس وجوب اور وجوب ادا
علیحدہ علیحدہ ہیں اس پر دلیل دیتا ہے کہ اگر نفس وجوب وجوب ادا سے منفصل نہ ہوتا تو پھر تاخیر
سے گناہگار ہوتا کیوں کہ وجوب ادا میں تاخیر کرے تو گناہگار ہوتا ہے اور یہاں گناہگار نہیں
ہو رہا تو معلوم ہوا کہ نفس وجوب وجوب اداء سے علیحدہ ہے۔ جو گناہگار اس لیے نہیں
ہو رہا۔ کہ نفس وجوب ہے تو وجوب ادا نہیں ہے۔ وجوب ادا ہوتا تو تاخیر سے گناہگار ہوتا۔
ساتھ دلیل عدم گناہ کے ساتھ تاخیر کے۔
چوتھی۔ ترجمہ: ساتھ دلیل عدم گناہ کے ساتھ تاخیر کے۔ اگر وجوب ادا نفس وجوب سے جدا ہے اس لیے
والسقوط بالتعجیل۔ اس سے دوسری دلیل۔ اگر وجوب ادا نفس وجوب سے جدا ہے اس لیے جو مالک نصاب ہوا —
ابتدا سال میں زکوٰۃ دے دی اور ابھی حولان حول نہیں ہوا تو زکوٰۃ دے دے تو زکوٰۃ ذمہ سے ساقط
ہو جاتی ہے۔ زکوٰۃ ذمہ سے ساقط اس لیے ہو رہی ہے کہ نفس وجوب ہے اور وجوب ادا تو نہیں ہے

اور ذمہ سے ساقط ہو رہی ہے۔ تو ذمہ سے سقوط یہ دلالت کرتا ہے اس بات پر پہلے کہ نفس وجوب
ہے اور وجوب ادا اس لیے نہیں ہے وہ تو حولان حول کے بعد ہے۔ یہاں تک دوسری دلیل دیتے
ہیں کہ نفس وجوب سے وجوب ادا جدا ہوتا ہے۔ ذمہ سے ساقط اس لیے ہو رہی ہے کہ نفس وجوب ہے
تو وجوب ادا نہیں ہے تو علیحدہ ہو گیا۔ ترجمہ۔ اور ساتھ دلیل سقوط کے ساتھ تعجیل کے۔ چوتھی
اقول یرد الوضوء قبل الوقت۔ اب دلیل کے اوپر اعتراض کرتا ہے۔ اعتراض دلیل کے اوپر
ہوتے ہیں۔ کہ تم نے دلیل دی کہ نفس وجوب ہے اور وجوب ادا نہیں ہے اس لیے تاخیر سے گناہگار
نہیں ہوتا۔ اگر وجوب ادا ہوتا تو تاخیر سے گناہگار ہوتا۔ یہ دلیل پر اعتراض ہوتا ہے۔ یہ جو دلیل
واجب مالی میں چلائی یہ دلیل واجب بدنی میں بھی جاری ہوتی ہے۔ واجب بدنی میں تم کہتے
ہو کہ نفس وجوب سے وجوب ادا منفصل نہیں ہے۔ مدعی متخلف ہے وہ کس طرح۔ یعنی نماز
کا وقت داخل نہیں ہوا تھا تو بندے مکلف نے پہلے وضو کر لیا۔ اب جو وقت داخل ہوا تو جلد
گیا تو چلا گیا۔ آخری پانچ منٹ رہ گئے۔ تو اس وقت وضو تو واجب ہو گیا تھا۔ واجب کی ادائیگی
سے پہلے جتنے ۔۔۔ اس سے پہلے وضو واجب ہو جاتا ہے۔ کیونکہ واجب کا مقدم ہے۔ اور واجب کا مقدم
بھی واجب ہو جاتا ہے۔ تو اب اگر اس نے وضو نہیں کیا تو تاخیر کی تو گناہگار نہیں ہے
ایک بات۔ دوسرا تم نے کہا: تعجیل سے واجب ذمہ سے ساقط ہو گیا۔ یہ تب ہے کہ پہلے نفس وجوب
ہو۔ حالانکہ نفس سے پہلے وضو واجب ہی نہیں ہے (لیکن تعجیل ہے) یہاں تک اعتراض کرتا ہے
تم نے مالی میں دلیل چلائی کہ نفس وجوب سے وجوب ادا منفصل ہوتا ہے تو باقی بدنی رہ گئی تو اس
میں نہیں مانتا۔ یہ کہتا ہے کہ تمہاری تقریر واجب بدنی میں جاری ہوتی ہے مدعی متخلف
ہے۔ ایک شخص نے وقت داخل ہونے سے پہلے وضو کر لیا اب وقت داخل ہو گیا۔ تو اس نے
وضو نہیں کیا تو تاخیر سے وہ گناہگار نہیں ہو گا تو پھر چاہیے کہ نفس وجوب سے وجوب ادا
جدا ہو حالانکہ واجب بدنی میں تم کہتے ہو کہ جدا نہیں ہے۔ ایک ۔ دوسرا۔ وقت سے پہلے
اس نے وضو کرنا تھا اب وقت داخل ہو گیا تو ذمہ ساقط ہو گیا وقت سے پہلے کرنے سے
حالانکہ وقت سے پہلے نفس وجوب تو نہیں ہے۔ یہ سقوط ہو رہا ہے تو معلوم ہوا کہ
جو فرق تم نے کیا یہ فرق صحیح نہیں ہے۔ واجب مالی میں جس طرح نفس وجوب اور وجوب
ادا علیحدہ علیحدہ ہوتے ہیں اسی طرح واجب بدنی میں بھی جدا ہیں۔ پھر تمہارے نزدیک واجب
بدنی میں نفس وجوب سے وجوب ادا علیحدہ ہونا چاہیے۔ چھٹی
ترجمہ: کہتا ہوں میں وارد ہوتا ہے وضو پہلے وقت کے۔

واما الحنفية فقالوا بالانفصال مطلقاً. اب حنفیہ کی دلیل۔ پہلے امام شافعی صاحب کا مذہب آ گیا۔
اب حنفیہ کی دلیل۔ پہلے ان کا مذہب بیان کرتے ہیں انہوں نے کہا واجب خواہ بدنی ہو
خواہ مالی ہو نفس وجوب سے وجوب ادا منفصل ہوتا ہے مطلقاً۔ مطلقاً کا معنی ہے خواہ
واجب بدنی ہو یا مالی ہو۔ یہ آ گیا ان کا مذہب۔ یعنی ہمارا مذہب۔ ہاں کیا کہا:
ترجمہ: اور بہرحال حنفیہ پس کہا انہوں نے
ضیاء الحق حسام الدین۔ مولانا سے مثنوی صادر ہوئی تھی آپ سالکین پر مثنوی پڑھتے
پڑھ رہے تھے تو غیب کا مشاہدہ ہو گیا۔ تھے تو وہ تھے وہ نور میں مستغرق تھے مثنوی کے
درس میں بیٹھے اور تھے وہ دور تھے ان کا مشاہدہ ہوا کوئی فرشتے ہیں ان کے ہاتھوں میں
تلواریں ہیں تو وہ مار رہے ہیں لوگوں کو۔ بعض لوگ نظر آتے ہیں پھر ان کو الٹا دوزخ
میں ڈال رہے ہیں۔ مولانا مرحوم صاحب پھر اس کو مثنوی میں ذکر کرتا ہے۔ اے ضیاء الحق
جو تو نے حال دیکھا۔ وہ حال دیکھو جیسا کہ مولانا اس کا ذکر کرتے ہیں۔ فرمایا جو مانیں گے ان کا یہ
حال ہو گا اور منکرین کا یہ حال ہو گا۔ یہ میں نے بات کیوں کی۔ کہ ناحق قسم کے سبق
شروع کرتے ہیں تو پھر چھوڑ جاتے ہیں۔ یہ نہ سمجھو۔ تلوار ہوتی ہے۔ لہذا اس سے بچو
پندرہ منٹ جو اذان سے باقی ہیں اور سبق کے لیے پندرہ منٹ ہیں تو آ جاؤ۔ کیونکہ پندرہ
منٹ بھی قیمتی ہیں۔ جو سبق پر نہیں آتے میں نے اس لیے ذکر کیا۔ تو مطلب یہ ہے بعض
وسباق۔ سارے اسباق ایسے ہوتے ہیں۔ کوئی عالم غیب میں محو ہو مستغرق ہے۔ کسی
کو فرشتے مار رہے ہوتے ہیں۔ وہ کون ہوتے ہیں؟ وہ دشمنان ہوتے ہیں۔
منکرین ہوتے ہیں۔ اس سے بچنا چاہیے تو ایسے حال ہوتے ہیں لہذا ایک تو سبق
میں طہارت سے ہونی چاہیے۔ دوسرا سبق پہ محبت زیادہ والہانہ جنون کی حد تک کلاس
ہونی چاہیے۔ پھر کوئی جا کے بندہ بنے گا۔ ویسے تو یہی حال ہے خود ذکر ہو رہا ہے۔ سارے
دعوت اسلامی والوں کو ایک میں تلوار ہے ـــــ یہ تو نہیں ہے کہ ان کو قتل کرو۔ وہ
ایک ہی مٹی ہوتی ہے۔ بعض ہم نے تفرقہ پیدا کیا۔ ہم ہم ہوتے تھے تم تم ہو گئے
چلو جی۔ کوئی اچھا کام صورتاً ہو تو ہے لیکن اس کا نتیجہ ہوتا ہے۔ اللہ تعالیٰ اس سے
بچائے۔
ترجمہ: اور بہرحال حنفیہ پس کہا انہوں نے ساتھ انفصال کے مطلقاً۔ چلو جی۔

۱۱-۲۰

ممن حاضت آخرا لا قضاء علیہ ۔ یہ عبارت پڑھتے ہوئے طالب علم عرفان فظیری کا گلا بیٹھ گیا

استاذ صاحب مسکرا دیے اور سارے طالب علم بھی ہنس دیے ۔ اسکے بعد استاذ صاحب نے فرمایا اب

تحفہ ہے ۔ اب توضیح بیان کرتے ہیں۔ یعنی توضیح یہ ہے کہ عورت شام داخل ہوگئی ظہر کا شام نہ

ہوگیا ہوگیا ۔ تو آخری وقت میں عورت عارضہ حیض سے مبتلا

لیس وقت تنگ داخل ہو گیا ہے ... ہوگیا ہوگیا ۔ تو آخری وقت میں عورت عارضہ حیض سے مبتلا

ہوئی اب اس پر قضاء لازم ہے ۔ یہ توضیح آگئی اس پر کہ اگر نفس وجوب، وجوب ادا سے منفصل نہیں

پہلے نہ ہوتا ۔ وقت داخل ہوا تو نفس وجوب آگیا ۔۔۔ وجوب ادا ابھی نہیں ہوتا تو اس نے پہلی جزء میں وقت

کی تو پائی ہیں ۔ جو قضاء ہوتی ہے وہ وجوب ادا پر ہوتی ہے ۔ پہلے وجوب ادا تھا تو پھر اس کی

تو پھر وجوب قضاء آ جائے گی ۔ وجوب قضاء یہ وجوب ادا پر آتا ہے تو پھر اس پر قضاء

نہیں ہے معلوم ہوا نفس وجوب وجوب ادا سے جدا ہے کیونکہ جب حیض کی حالت ہوگی

تو وجوب ادا نہ رہا اس لیے وجوب قضاء نہیں ہے کیونکہ وجوب قضاء موجوب ادا پر

متفرع ہوتا ہے یاں بھی ۔ ترجمہ : لیں وہ عورت جو حیض والی ہوئی بیچ آخر وقت کے نہیں قضا اوپر اس کی ۔

بخلاف من طہرت آخراً ۔ نماز عبادت بدنی ہے تو منفصل ہوتا ہے ۔ بخلاف اب کہتا ہے کہ

برخلاف مثلاً عورت آخر وقت میں پاک ہوگئی ۔ جب آخر وقت میں پاک ہوگئی تو اس پر

وجوب ادا آگیا ۔ تو اس پر قضاء ہے ۔ اس پر قضا کیوں لازم ہے؟ اس لیے کہ وجوب ادا تھا یاں بھی ۔

وجوب قضا متفرع ہوتا ہے وجوب ادا پر ۔ جو پاک ہو جائے آخر وقت میں پر اس کے بعد نام

نکل گیا ۔ تو اس پر قضا واجب ہے کیونکہ اس پر وجوب ادا آ چکا تھا وجوب قضا اس لیے واجب ہے

ترجمہ : برخلاف اس عورت کے جو پاک ہوئی بیچ آخر وقت کے ۔

واستدلوا لوجوب القضاء علی بأنہم کل وقت ای ۔ ایسے مذہب پر توضیح ہوگئی منفصل ہے

مطلقاً یعنی نفس وجوب ہوتا ہے وجوب ادا نہیں ہوتا، وجوب ادا ہوتا ہے تو نفس وجوب

نہیں ۔ جدا جدا ہوتے ہیں ۔ آخر وقت میں حیض والی ہوگی تو قضاء نہیں ہے حالانکہ

پہلی جزء میں تو اس نے پائی ہیں لیکن قضاء نہیں ہے کیونکہ وجوب قضاء وجوب ادا پر

ہوتی ہے ۔ اگر وجوب قضاء نفس وجوب پر ہوتی تو پھر تو اس پر قضاء ہوتی برخلاف

جو آخری وقت میں پاک ہوتی ہے وجوب ادا تھا اس لیے وجوب قضاء ہے ۔

اب حنفیہ کا استدلال : کہ نفس وجوب وجوب ادا سے منفصل ہوتا ہے وہ کہتے ہیں

کہ شخص جو سویا ہے جیسا تھا کہ وقت سے پہلے جو سویا تو اس وقت اٹھا جب وقت

نکل چکا تھا ۔ ایک طالب علم تھا سبزہ زار شریف میں شام کو جو وہ سوئی تھا تو آتا تھا پھر

عقدہ مراد استاذ صاحب کی پچھاڑ ... یا عرفان فظیری والا ...

... جرم ... عرفان فظیری

سوتا تھا لیکن پھر کفتان میں درمیان پھر بھی درمیان اور جب نکلا ہو ایسا تو اکٹھا تھا۔
استدلال کیا۔ نائم نے بستر پر پورا وقت سوتا رہا تو اس پر قضاء واجب ہے۔ یہ قضاء تب
واجب ہے کہ پہلے نفس وجوب تو ہو۔ اس پر اتفاق ہے کہ وجوب ادا منتفی ہے۔ وجوب ادا
یہ ہوتا ہے کہ تو ادا کر۔ خطاب آئے گا۔ یہ نائم ہے سمجھتا ہی نہیں ہے تو فہم ہی نہیں رکھتا اس
کو خطاب کیا جائے تو نماز ادا کر یہ سفہ ہے لہذا نائم کو چونکہ شعور نہیں ہے فہم نہیں ہے
لہذا خطاب نہیں ہے ہاں پھر قضاء کیوں واجب ہے۔ یعنی نفس وجوب ہے جو وقت
داخل ہوا۔ وہ سبب ہے نفس وجوب کا۔ اب قضاء جو متفرع ہو رہی ہے نفس وجوب پر متفرع
ہو رہی ہے ہاں جی۔ سونا وقت سے پہلے اور بیدار ہوا وقت کے بعد۔ سارا وقت نائم رہا
اب اس پر قضاء واجب ہے۔ یہ قضاء تب واجب ہے نفس وجوب ہونا چاہیے
اب دیکھو نفس وجوب ہے وجوب اداء نہیں ہے بالاتفاق۔ کیونکہ وجوب ادا ہوتی ہے کہ بھئی
ذمہ جو شئی ہے وہ ادا کر یہاں خطاب آتا ہے تو نائم کو خطاب نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ سفہ
لازم آتا ہے الخطاب من لا یفہم قبیح۔ اللہ تعالیٰ قبیح اور قبیح سے پاک ہے تو معلوم
ہوا کہ نفس وجوب تھا اب دیکھو نفس وجوب پایا گیا وجوب ادا ہے ہی نہیں۔ نفس وجوب
وجوب ادا سے منفصل پایا گیا۔ چلو جی
ترجمہ۔ اور استدلال کیا انہوں نے ساتھ وجوب قضاء کے اوپر نائم کے پہنچ پورے وقت کے
اور وہ وجوب قضاء فرع ہے وجوب کی اور اتفاق ہے اوپر منتفی ہونے وجوب اداء کے
اوپر اس کے مثل جیسے پہلے گزر ہو چکا ہی۔ کہ نفس وجوب ہے تو وجوب اداء نہیں ہے تو قضاء میں ہی
آخر میں پائی ہو گی۔ وجوب آ رہا ہے۔ نفس وجوب نہیں ہے کیونکہ ابتدائی وقت میں صرف
(والی تھی) یہ استثناء کیوں ہے؟ واسطے عدم خطاب کے (نائم کو خطاب کیوں نہیں ہے؟) واسطے
سمجھنے کے لغو ہے۔ اللہ تعالیٰ پاک ذات ہے۔ نائم کو شعور ہی نہیں ہے اس کو خطاب
نہیں ہے۔ چلو جی

مسلم الثبوت ص ۳۲ سبق: ۲:

قیل وانما یلزم اللغو الخ: پیچھے استدلال میں آیا تھا۔ قضاء واجب ہے پورا وقت
سویا رہا اول سے آخر تک تو پھر قضاء واجب ہے ٹھیک ہے۔ کیوں قضاء جو واجب ہے؟
قضاء جو واجب ہے یہ فرع ہے وجوب کی تو معلوم ہوا کہ نفس وجوب تھا تو وجوب ادا تو نہیں
ہے۔ نفس وجوب کی فرع ہے۔ نفس وجوب ہوتا ہے تب قضاء واجب ہوتی ہے۔ لہذا نفس وجوب

وجوب ادا سے علیحدہ پا گئی۔ اس لیے کہا والاتفاق علی انتفاء وجوب الاداء علیہ۔ اس پر وجوب ادا
نہیں ہے۔ وجوب مقتضاء ہے، وجوب ادا نہیں ہے۔ اب کہا کہ وجوب ادا کیوں نہیں ہے؟
اس لیے کہ اس کو خطاب نہیں ہے نائم کو خطاب نہیں ہے۔ خطاب کیوں نہیں ہے؟ یعنی لغو لازم
آتا ہے۔ اب اس پر سوال کرتا ہے کہ ہم کہتے ہیں کہ وجوب ادا بھی ہے لیکن وجوب ہے تو
وجوب ادا بھی ہے اب تم کہو گے کہ خطاب نہیں ہے۔ تو ہم کہتے ہیں کہ خطاب بھی ہے تم
نے کہا لغو لازم آئے گا۔ یہ کہتا ہے کہ لغو لازم نہیں آتا۔ ٹھیک ہے۔ کیونکہ خطاب کی دو اعتبار
ہیں ایک نائم کو خطاب ہے نائم مخاطب ہے فعل کے ساتھ یہ معنی کہ اب تو فعل کر حالت نوم میں
ایک۔ لہذا یہ خطاب تنجیزی ہو گیا۔ اور ایک خطاب ہے تعلیقی نائم کو خطاب ہے جب تو
بیدار ہو جائے پھر تو ادا کر۔ تو مخاطب ہو گیا تو یہاں لغو تب لازم آتا کہ وہ مخاطب ہوتا
کہ تو حالت نوم میں فعل ادا کر۔ یہ تو ہے نہیں۔ لہذا دوسرا قسم خطاب کا ہو گیا یعنی وہ مخاطب
ہے تعلیقاً۔ اس کو خطاب ہے کہ جب تو بیدار ہو جائے تو اس کے بعد تو ادا کر۔ اب یہ لغو نہیں
ہے۔ ہاں جی۔ علم الکلام بھی پیچ ہے کے اصول سا تھا۔ ایک دوسرے کے ساتھ۔ وجوب ادا
منتفی ہے کیونکہ مخاطب نہیں ہے خطاب معدوم ہے۔ اس سے جو لغو لازم آتا ہے۔ یہ کہتا ہے
کہ خطاب کی دو جہتیں ہیں ایک یہ کہ وہ مخاطب ہے بالفعل مخاطب ہے فعل کے ساتھ۔
اب لغو تب لازم آتا وہ مخاطب ہوتا پہلا قسم حالت نوم میں تو یہ فعل کر۔ تو یہ بے شک
لغو ہے۔ سفہ ہے۔ اس کو معلوم ہی نہیں ہے کوئی عاقل بھی نائم کو نہیں کہے گا کہ تو پانی
لے آ اس حالت میں جو تو نائم ہے اس حالت میں مجھے پانی پلا۔ عاقل بھی یہ خطاب نہیں
کرتا۔ لوگ کہیں گے یہ پاگل ہے وہ تو سویا ہوا ہے۔ کہ اللہ پاک کیسے خطاب فرمائے گا۔
دوسرا قسم ہے کہ خطاب ہے تعلیقی جب تو بیدار ہو جائے اس کے بعد تو یہ فعل کر۔ یہ لغو
نہیں ہے لہذا یہاں تعلیقی ہو گا تو وقت وجوب ادا بھی ہے اور نفس وجوب بھی۔
نفس وجوب وجوب ادا سے منفصل نہیں ہے۔ ٹھیک جی۔

ترجمہ۔ جزی نیست کہ لازم آتا ہے لغو اگر ہو نائم مخاطب ساتھ فعل کے اب (حالت نوم)
بلکہ وہ مخاطب ہے ساتھ فعل کے بعد انتباہ کے (بیدار ہونے کے بعد)
اب کہتا ہے قیاسی دلیل ہے کالخطاب للمعدوم۔ معدوم کو خطاب یہ بھی دو قسم ہے
ایک ہے معدوم کو خطاب آلان ٹھیک ہے۔ جیسے کسی کو الہام ہو گیا کہ میری پشت میں
بیٹا ہے وہ کہتا ہے بیٹے پانی لے آؤ۔ تو خطاب معدوم کو الآن بھی دو جہتیں ہیں۔

دو اعتبار ہیں۔ ایک یہ کہ معدوم کو خطاب کرتا ہے حالت عدم میں تو یہ کر۔ ایک یہ خطاب معدوم کو
تعلیقی جب پیدا ہو جائے تو بڑا ہو جائے تو پھر یہ کرنا۔ یہ قسم اور اعتبار جائز ہے۔
خطاب ہوتا ہے مثلاً کوئی کہتا ہے اکرم زیداً یہ خطاب تنجیزی ہے یا کہتا ہے اذا جاءک
زید فاکرمہ یہ تعلیقی ہے۔ تو معدوم کو خطاب دو طرح کا ہے۔ ایک لغو ہے تو دوسرا
لغو نہیں ہے یہ بھی اسی طرح ہو گیا۔ نائم کو خطاب یہ بھی معدوم کی طرح ہو گیا۔ معدوم تو
معدوم ہے تو نائم بھی بے شعور ہے۔ خطابات دو قسم ہو گئے ایک لغو ہے دوسرا جائز ہے
لہذا لغو لازم نہ آیا۔ چلو جی۔ قرآن مجید میں جو خطاب آئے۔ جب قرآن مجید نازل ہو رہا
تھا۔ ہم اس وقت معدوم تھے جو موجود تھے ان کو خطاب ہو گیا تنجیزی تو ہمیں ہو گیا تعلیقی
ان کے ضمن میں خطاب آ گیا۔ یہ ضمنی خطاب ہو گیا۔ معدوم کو خطاب ضمنی یہ جائز ہے۔ تو جب
تم پیدا ہو جاؤ گے جب تم فاہم ہو جاؤ گے تم نے یہ کرنا ہے اقیموا الصلوٰۃ۔ ترجمہ: مثل خطاب کے واسطے معدوم کے۔
والجواب ان الکلام فی الخطاب الخ اب جواب دیتا ہے کہ کبھی تم نے قیاس کیا ہے نائم کو معدوم پر
قیاس کیا ہے۔ یہ قیاس مع الفارق ہے معدوم کو جو خطاب ہے وہ خطاب تعلیقی ہے تو ہماری
کلام ہے خطاب تنجیزی میں۔ ہم کہتے ہیں کہ نائم کو خطاب تنجیزی لغو ہے۔ ہماری کلام خطاب
تعلیقی میں ہے ہی نہیں۔ تم نے نائم معدوم پر قیاس کیا معدوم کو خطاب جو ہوتا ہے وہ تعلیقی ہوتا
ہے۔ اور نائم کو خطاب تنجیزی ہے۔ ہاں جی۔ نائم کو خطاب ہو تو وہ ہو گا کہ حالت نوم میں یہ کر۔ کیونکہ
ہماری کلام خطاب تنجیزی میں چلی ہوئی ہے یہ سارے خطاب تنجیزی آ رہے ہیں۔ تو خطاب
تنجیزی ہم کہتے ہیں یہ نائم کو لغو ہے۔ خطاب تعلیقی میں ہماری کلام نہیں ہے۔ ترجمہ: اور جواب
یہ ہے کہ بے شک کلام بیچ خطاب کے از روئے تنجیز کے ہے اور خطاب معدوم کو جو کہ ثابت
صحیح ہے تعلیقاً۔ از روئے تعلیق کے۔ لہذا قیاس کرنا الخطاب للمعدوم پر نائم کو یہ قیاس
مع الفارق ہو گیا۔ ولا فرق یہ دوسری وجہ ہے جواب دیتا ہے خطاب تعلیقی جو ہوتا ہے
اور تنجیزی میں فرق ہے۔ وہ یہ ہے جو خطاب تعلیقی ہوتا ہے صبی اور بالغ میں کوئی فرق نہیں
ہے برخلاف خطاب تنجیزی کے وہ مکلف کے ساتھ خاص ہے۔ خطاب مکلف کو وہ ہوتا ہے
عاقل بالغ مستیقظ۔ تو نائم تو مستیقظ نہیں ہے لہذا اس کو خطاب نہیں ہو سکتا۔
خطاب تنجیزی مکلف کو ہوتا ہے نائم مکلف ہوتا ہے عاقل بالغ مستیقظ۔ لہذا اس کو
تنجیزی خطاب نہیں ہو سکتا۔ برخلاف تعلیقی کے یہ خطاب تو عام ہے صبی کو بھی
ہے اور بالغ کو بھی۔ کیونکہ خطاب تنجیزی میں طلب ہوتی ہے۔ اور وجوب ادا خطاب

سے آتا ہے۔ یہ واجب ادا کر یہ خطاب سے آیا۔ لیکن وجوب تو سبب سے آ جاتا ہے۔ اس سے حساب
کیا جائے گا۔ خطاب کے لیے ضروری ہے کہ فہم رکھتا ہو خطاب کو سمجھے۔ اس کو علم آئے کہ میں
نے یہ کرنا ہے۔ نائم کو تو فہم ہی نہیں ہے۔ چلو جی۔

ترجمہ: اور نہیں فرق بیچ اس خطاب کے درمیان صبی اور بالغ کے برخلاف اداء کے
فعلی وقضاء آ کر: بس اب ایک تفریع بیان کرتا ہے۔ صبی سویا تو صبی تھا جب بیدار ہوا تو بالغ
تھا۔ اس کی عمر ابھی ہوئی تھی تو نائم لکھا ہوا تھا۔ اب پندرہ سال کا پورا ہو گیا۔ ٹھیک ہے۔ یا سویا
جو سہی۔ صبی تھا نیند میں احتلام ہو گیا۔ احتلام علامت ہے وہ تو بالغ ہو گیا۔ فرماتے ہیں جو
بیدار ہی ہوا تو حالت بلوغ میں تھا۔ صبی بیدار ہوا اس حال میں کہ بالغ تھا۔ تو فرماتے ہیں
کہ اب یہ ہے نماز کا نائم جو تھا وہ پورا نماز کا نائم سویا تھا۔ اب بیدار ہو گیا۔ تو نماز
کا وقت نکل گیا۔ یا تو جوں ہی بیدار ہوا بالغ تھا۔ تا بلوغ آ گیا سارا نائم جو سویا رہا اور
گزر گیا صبی تھا پھر تو بالکل بالیقین اس پر یہ نماز واجب نہیں ہو گی۔ وجوب عدم ادا نہیں ہے، نفس
وجوب جو نہیں ہے۔ یا یہ بھی ہو سکتا ہے کہ حالت نوم میں وقت کے اندر صبی بالغ ہوا
ہو اور بیدار ہو بالغ۔ یا درمیان میں بالغ ہوا ہو تو فرماتے ہیں عنہ۔ احتیاطاً اس پر قضاء ہے
ہو سکتا ہے بالغ ہوا وقت تھا اس نماز کا ابھی۔ ابتدا، اجزائے وسط۔ ٹھیک ہے ناں۔
یہاں جی سویا تو صبی تھا جب بیدار ہوا تو بالغ تھا اب اس پر وجوب قضاء نہیں ہے لا قضاء علیہ
کیونکہ انتباہ ہوا حالت بلوغ میں تو وقت تو نکل چکا تھا اگر اب یہ احتمال
یہ بھی ہو سکتا ہے کہ وقت نکلنے کے بعد بالغ ہوا یہ بھی ہو سکتا ہے کہ وقت نماز کا تھا
کہ بلوغ ہو گیا تھا اب جو بیدار ہوا حالت بلوغ میں لیکن وقت نکل چکا تھا۔ نماز بہت
اہم عبادت ہے۔ قیامت کے دن سب سے پہلے حقوق اللہ میں نماز کے متعلق پوچھا جائے گا
لہٰذا یہ احتیاطاً قضاء کرے۔ اس لیے کہتے ہیں کہ سو احتمال ہوں ان میں ننانوے یہ ہوں
کہ نماز ہو گئی ایک احتمال کہتا ہے کہ نہیں ہوئی اعادہ کرو۔ یہ ہمارے فقہ میں
لکھا ہوا ہے۔ وہ بدمذہبوں کے پیچھے نماز کا مسئلہ۔ کتنے احتمال ہوں گے کہ نہیں ہوئی۔ کتنے
احتمال ہوں گے کہ ہو گئی ہے۔ ایک مولوی صاحب تھے ان علاقوں میں آئے تھے ان کے علاقے کے لوگ بڑے پیند کرتے
تھے۔ انہوں نے کہا: مولوی صاحب ہم تو عجیب ہیں پتا نہیں ہوتا کہ امام وہابی ہے کہ کون
ہے۔ ہم کیا کریں؟ اس نے کہا: کہ جب تکبیر پڑھی جائے تو دیکھو کہ حضور کا نام آئے
تو جو ہم کا انگوٹھوں آنکھوں پر رکھے سمجھو کہ وہ ٹھیک ہے اس کے پیچھے نماز صحیح ہے۔ اور جو دیکھو

عدم وجوب قضاء لیکن ہے

عدم وجوب قضاء لیکن ہے لیکن قضاء ہے۔ احتیاطاً

کہ اس نے نام نہیں لیا سر کو اس طرح کرے گا. تو سمجھ لینا وہ بے ایمان ہے. ان کے پیچھے نماز
نہ پڑھو. مولوی صاحب جٹ پٹ لوگوں کو اس طرح مثالیں دے دے کر سمجھاتے تھے
پہلے تھے خواجہ صاحب کے مرید تھے تونسہ شریف۔ اس کو دعا تھی. کیا نام تھا ان کا؟
گامن شاہ رحمہ اللہ. سارے کو سنا رحمہ اللہ. ساری زندگی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
کی تعریف کرتا رہا ہے. صحابہ کرام کی. اس نے بڑا اچھا دیکھا ہے. چلو جی.
ترجمہ. پس اوپر اس کے اگر بیدار ہوا صبی دراں حالیکہ بالغ ہے (نماز کا وقت تو
نکل چکا تھا) نہیں قضاء اوپر اس کے مگر یہ کہ احتیاطاً. ٹھیک ہے ناں. بس جی۔

مسلم الثبوت ص ۳۱ سبق ۳.

وما قیل ان الوجوب للازم الخ ~~پیچھے استدلال میں آ چکا یعنی عقلی قضا واجب ہے کہ پورا وقت میں~~
~~رہا عمو قضا واجب ہے ٹھیک ہے کیوں قضا واجب ہے~~ ۔ یعنی استدلوا ہے آ رہا ہے کہ وجوب ادا اور نفس
وجوب یہ علیحدہ علیحدہ ہوتے ہیں. وما قیل. یہ کہتا ہے کہ بعض لوگوں نے اور دلیل دی. اس دلیل
کو بیان کر کے اس پر دو اعتراض کرے گا. پہلے تو یہ ہے کہ انہوں نے کہا: کہ جب بندہ عاقل بالغ ہو جاتا ہے
تاں نفس وجوب آ جاتا ہے کیوں کہ عقل حسن قبح کا ادراک کرتی ہے اہ کما ھو مذہبنا ۔ نفس وجوب تو
آ گیا اس لیے کہ عاقل ہے بالغ بھی ہے تو مکلف ہو گیا. عقل حسن کو جانتی ہے تو پھر نفس وجوب آ جائے
گا جس فعل کا حسن عقل ادراک کرے گی تو وہ عقل کہے گی کہ یہ واجب ہے لیکن وجوب ادا نہیں ہے. کیوں
کہ وجوب ادا آئے گا خطاب سے. تو خطاب ابھی نہیں ہے. خطاب تو آئے گا شرع سے. نفس
وجوب ہے. وجوب ادا نہیں ہے. تو وجوب ادا سے جدا ہے ہاں جی. عاقل بالغ ہو جاتا ہے تو عقل
ادراک کرتی ہے چیزوں کے حسن قبح کو. تو عقل سے جب وہ ادراک کرے گا کہ یہ فعل حسین ہے تو نفس
وجوب آ گیا. وجوب ادا نہیں ہے کیوں کہ وہ موقوف ہے خطاب پر اور خطاب شرع سے ہے تو اس
تک مسئلہ شرع نہیں پہنچی: تو عقل ہے دعوت نہیں پہنچی. عاقل بالغ ہے نفس وجوب اس پر ہے. تو
وجوب ادا نہیں ہے. چلو جی
ترجمہ. اور وہ جو کہا گیا کہ بے شک وجوب لازم ہے بسبب معقولیۃ حسن کے جیسا کہ وہ مذہب ہے ہمارا
(دیکھو مذہب ہمارا نہیں کہا: عقل چیزوں کے حسن قبح کا ادراک کرتی ہے)
فیترد علیہ انہ یلزم ثبوتہ بدون الشرع الخ۔ اب اس پر دو وجہ سے رد کرتا ہے. وہ یہ ہے کہ تم نے کہا:
عقل فعل کے حسن کا ادراک کرتی ہے تو وجوب لازم آ جاتا ہے. اس کا مطلب یہ ہے کہ عقل نے
حکم کیا. تو حالاں کہ ہم اہل سنت وجماعت ہیں. اہل حق میں کسی کا قول نہیں ہے. کہ بغیر شرع کے وجوب

عقل سے ثابت ہو۔ ہاں یہ ٹھیک ہے کہ عقل ادراک کرتی ہے کہ یہ فعل حسین ہے لیکن حکم نہیں کرتی کہ واجب
ہو گیا۔ عقل کہتی ہے اگر حکم آیا شرع پاک سے تو وجوب کا آئے گا لیکن باقی خود عقل واجب کرتی ہے یہ کسی
کا قول بھی نہیں ہے۔ تو لہذا تمہارا یہ کہنا کہ عقل ادراک کرتی ہے اور وہ وجوب عقل سے آ جاتا ہے
یہ تو تم نے عقل کو حاکم مان لیا حالانکہ ہمارا مذہب یہ نہیں ہے کہ عقل حاکم ہے۔ کسی نے یہ قول
نہیں کیا۔ دوسرا رد۔ اگر عقل سے آ جائے وجوب۔ تو ادلہ تو بالاتفاق جن سے احکام ثابت ہوتے
ہیں وجوب وغیرہ وہ ہیں چار۔ اس پر اجماع ہے۔ کتاب اللہ، سنۃ رسول اللہ، اجماع، قیاس
اگر وجوب عقل سے بھی ثابت ہو تو پھر اصول پانچ ہو جائیں گے۔ حالانکہ اصول چار ہیں
پانچ نہیں ہیں۔ ہاں جی۔ دو رد کرتا ہے۔ پہلا رد۔ عقل سے نفس وجوب آ جاتا ہے تو پھر تم نے
عقل کو حاکم مان لیا حالانکہ ہمارا یہ مذہب نہیں ہے۔ ہمارا مذہب یہ کہ عقل حسن کا ادراک
کرتی ہے حکم نہیں کرتی۔ اتنا عقل کہتی ہے حکم آیا تو وجوب کا آئے گا کیونکہ فعل حسین ہے لہذا
شریعت اس کو واجب کرے گی۔ نہ یہ کہ بس عقل حسن کے ادراک سے اس کو واجب بھی قرار دے دیتی
ہے۔ یا حکم لگاتی ہے کہ واجب ہو گیا۔ یہ نہیں ہے۔ یہ کسی نے قول نہیں کیا۔ دوسرا رد۔ ادلہ اصول چار ہیں
اگر عقل سے بھی کوئی حکم وجوب وغیرہ ثابت ہوتا ہے تو پھر تو اصول پانچ ہو جائیں گے۔ حالانکہ
اصول چار ہیں۔ چلو جی۔

ترجمہ۔ پس وارد ہوتا ہے اوپر اس کے (ماتن کے) یہ کہ لازم آئے گا ثبوت اس کا (وجوب کا)
بغیر شرع کے اور حالانکہ نہیں قول کیا ساتھ اس کے کسی ایک نے ہم میں سے۔ کس طرح قول کر سکتا ہے کوئی اس
حالانکہ یہ نہیں ہے واسطے ہمارے اصل خامس۔ (ہمارے نزدیک پانچویں دلیل نہیں ہے) چلو جی

ثم اعلم انھم صرحوا بان لا طلب ای ظاہرا۔ اب اور دلیل بیان کرتا ہے ثم اعلم سے۔ وہ یہ ہے کہ
نفس وجوب وجوب ادا سے منفصل ہوتا ہے کیونکہ حنفیہ نے تصریح کی ہے کہ نفس وجوب میں
طلب نہیں ہوتی۔ حالانکہ نفس وجوب ایک مجرد اعتبار ہے۔ مجرد اعتبار ہوتا ہے یہ شئی
تیرے ذمے ہے بس۔ مطلب تو نہیں ہے۔ یہ شئی تیرے ذمے ہے۔ شریعت کی جانب سے محض
اعتبار ہوتا ہے یعنی خالی طلب سے یہ شئی تیرے ذمے ہے بس۔ اور جو اعتبار ہوتے ہیں
نفس وجوب یہ جبری ہوتا ہے۔ پس نفس وجوب آ جاتا ہے۔ آگے فن سد میں آئے گا
تو یہ سد میں ہو گا۔ باقی رہ گیا وجوب ادا۔ اس میں طلب ہوتی ہے۔ وہ یہ ہوتی ہے کہ کوئی
جو چیز تیرے ذمے تھی وہ ادا کر۔ اب نفس وجوب اس میں طلب نہیں ہے تو وجوب
ادا میں طلب ہے لہذا مغایر عند ہو گئے۔ یہ حنفیہ کی تصریح ہے۔ ہاں جی۔ حنفیہ کی تصریح

کی کہ نفس وجوب میں طلب نہیں ہے۔ ہاں پھر نفس وجوب ہے کیا؟ یعنی یہ ایک محض اعتبار ہے
شریعت کی جانب سے۔ اعتبار سے ہے کہ یہ مثلی تیرے ذمے ہے۔ بس اتنا۔ وجوب ادا طلب سے آتا ہے
لیکن طلب ابھی نہیں ہے۔ جیسے تم نے اس سے کوئی شئی خریدی۔ تو پیسے ہوئے وہ بعد میں۔ پیسے دوں
گا پہلی کو۔ اب پیسے گی اب یہ ہوگا کہ یہ شئی تیرے ذمے ہے۔ کیا طلب ہے؟ نہیں۔ یہ نفس وجوب ہے
جب پہلی آگئی تو پھر یہ کہے گا جو شئی تیرے ذمے تھی اب تو اس کو دے۔ طلب تو اب آئی۔ تو
نفس وجوب پہلے ہے۔ طلب نہیں ہے۔ طلب بعد میں ہے چلو جی۔

ترجمہ: پھر جاننا تو یہ کہ بے شک انہوں نے تصریح کی بایں طور کہ نہیں طلب بیچ اصل وجوب کے (اصل کا معنی نفس وجوب) بلکہ وہ محض اعتبار ہے شرع سے کہ بے شک بیچ ذمے اس مکلف کے
جبرًا واسطے فعل کے (یعنی مطلب یہ ہے کہ یہ شئی تیرے گلے میں ہے۔ اب تو اس کا فعل کرے گا۔ اب
نہیں وہ ادائیگی والا فعل۔ یہ تو جبرًا آگیا۔ بعد میں پھر فعل آئے گا۔ جب فعل آئے گا تو وجوب ادا
ہوگا چلو جی۔ ۔ بیچ ذمے اس کے واسطے جبر کرنے کے واسطے فعل کے۔

واورد ان الفعل بلا طلب آگ: اب اس دلیل پر دو اعتراض: پہلے یہ ہے کہ تم کہتے ہو کہ نفس وجوب
میں طلب نہیں ہے اگر نفس وجوب میں طلب نہیں ہے تو کوئی نماز وقت داخل ہو گیا تھے وجوب ادا نہیں
آیا تو اس نے نماز پڑھ دی۔ اول وقت میں۔ یا زکوٰۃ دے دی نصاب کے بعد وسط سال میں حولان
حول نہیں ہوا۔ تو پھر تم کہتے ہو کہ واجب ساقط ہو گیا۔ ٹھیک ہے نا۔ اگر نفس وجوب میں طلب ہے ہی نہیں
تو پھر فعل بلا طلب ہے واجب کیسے ساقط ہے۔ طلب ہی نہیں تھے فعل کر لیا۔ یہ فعل بلا طلب ہے
اس سے واجب پھر کیسے ساقط ہو جاتا ہے۔ معلوم ہوا کہ واجب جو ہو رہا ہے تو طلب تھی۔ ہاں جی
مثلًا اس نے ابھی وجوب ادا نہیں آیا تھے پہلے اس نے نماز پڑھ لی یا زکوٰۃ دے دی حولان حول سے
پہلے۔ تو تم کہتے ہو واجب ساقط ہو گیا۔ اس سے تو پتا چلتا ہے کہ واجب تب ساقط ہو رہا ہے کہ اس میں
طلب ہے۔ نفس وجوب میں طلب ہے۔ اگر طلب ہی نہیں ہے تو بلا طلب سے پھر واجب کیسے
ساقط ہوتا ہے۔ ایک۔ دوسرا کہ۔ واجب تو ہوتا ہی وہی ہے جس میں طلب ہو۔ نفس وجوب
ہے۔ واجب تو ہوتا ہی وہی ہے جس میں طلب ہو۔ کیونکہ واجب کہتے ہیں کہ طلب ہو فعل کی ترک
منع ہو۔ تو واجب کے معنے میں طلب آگئی ہے۔ تو پھر کیسے کہتے ہو کہ نفس وجوب میں طلب
نہیں ہوتی۔ خطاب اللہ تعالی المتعلق بافعال المکلفین اقتضاءً او تخییرًا۔ اقتضاء میں وجوب
داخل ہے۔ اقتضاء میں تو طلب ہے ہاں جی۔ یہ دوسرا اعتراض تھی گیا۔ ہاں جی کہ تم کہتے ہو
کہ وجوب میں طلب نہیں ہوتی۔ فعل بلا طلب سے واجب ساقط کیسا ہوا۔ دوسرا۔

(۳۴۳)

واجب ۔ واجب ہی تب ہوتا ہے کہ طلب ہو۔ کیونکہ واجب کی حقیقت میں طلب داخل ہے
کہتے ہیں کہ واجب کسے کہتے ہیں: طلب ہو فعل کی تو ترک منع ہو۔ وجوب میں اقتضاء ہوتا ہے
تیسرا ردّ۔ یہ ذرا سے ایک بات کوئی کہتا ہے مقصد الامتثال۔ یعنی وقت جو داخل ہوا تو نفس وجوب
آگیا تو فعل کر دیا تو وقت واجب ادا ہو گیا۔ تو واجب ساقط ہو گیا۔ ٹھیک ہے تو کہا جائے گا کہ یہ
امتثال ہو گیا۔ تو امتثال تب ہوا کہ پہلے کیا ہو؟ پہلے علم بالوجوب ہو۔ پہلے علم بالوجوب تب
ہو کہ پہلے وجوب ہو تو طلب ہو۔ یعنی پہلے علم بالوجوب ہو تو علم ہو کہ طلب ہے تب امتثال ہو گا
جی ہاں جی: تیسرا اعتراض کرتے ہیں۔ جب اس نے اول وقت میں نماز پڑھ لی یا حولان حول سے
پہلے زکوٰۃ دے دی تو تم کہتے ہو کہ امتثال ہو گیا۔ تو امتثال تب ہوتا ہے کہ واجب کو ادا کرنا
جیسا کہ واجب ہے تو پھر پہلے علم بالواجب آئے گا۔ تو علم بالواجب موقوف ہے کہ طلب ہو
تب امتثال ہو گا۔ یہ تیسرا آ گیا۔ سمجھ میں آ رہا ہے جی۔

ترجمہ: اور وارد کیا گیا کہ بے شک فعل بلا طلب کے ساقط کرتا ہے (وجوب کو) واجب کو اور وہ جزی
نیت کہ ہوتا ہے واجب ساتھ ضمن طلب کے اور مقصد امتثال کا جزی نیت کہ ہوتا ہے ساتھ علم
کے ساتھ طلب کے۔ (امتثال ہوتا ہے کہ واجب کو ادا کرنا جیسا کہ وہ واجب ہے وہ تو طلب آ گئی
تو علم بالطلب آئے گا۔ یعنی امتثال ہو گا۔ امتثال ہوتا ہے۔ کوئی امر کرتا ہے کہ یہ کام کر
تو وہ کر لیتا ہے۔ اس کو کہا جاتا ہے کہ یہ امتثال ہو گیا۔ تو یہ امتثال موقوف ہے علم بالوجوب
پر۔ تو علم بالوجوب تب ہو گا کہ پہلے وجوب ہو۔ پہلے وجوب تب ہو گا کہ طلب ہو۔ اب
امتثال آئے گا۔ لہٰذا نفس وجوب میں طلب پائی گئی۔ (کیسے کہتے ہو کہ طلب نہیں ہے)

والجواب انا لا نسلم الخ۔ بس۔ اب جواب دیتا ہے۔ پہلے تو یہ ہے کہ تم نے کہا: سوال میں کہا: کہ
واجب طلب سے ہوتا ہے۔ واجب تب ہوتا ہے کہ پہلے طلب ہو کیونکہ واجب کہتے ہیں طلب الفعل۔
اقتضاء فعل۔ ہم کہتے ہیں (توضیح کا جواب دیتے ہیں۔ توضیح پر جو اعتراض ہے اس کا جواب دیتے
ہیں) ہم کہتے ہیں۔ یہ کوئی حصر نہیں ہے۔ ہم حصر کو نہیں مانتے۔ انما یکون الواجب بالطلب۔ یہ حصر ہے اس
ہم نہیں مانتے۔ کیونکہ جیسے واجب طلب سے ہوتا ہے اسی طرح کبھی واجب سبب سے بھی
ہوتا ہے۔ سبب جو پایا گیا تو وجوب آ گیا۔ تو تمہارا حصر ہم تسلیم نہیں کرتے ہاں اچھی پہلے
اس سوال کا جواب دیتے ہیں کہ تم نے کہا واجب تب ہوتا ہے کہ طلب ہو۔ یہ حصر ہم تسلیم نہیں کرتے
کہ خواہ مخواہ واجب میں طلب ہی ہو تب واجب ہو گا۔ کبھی واجب ہو جاتا ہے تو طلب نہیں
ہوتی۔ جیسے وقت داخل ہوا سبب پایا گیا۔ تو اس سبب یعنی دخول وقت سے نفس وجوب آ گیا۔

[illegible]

سبب سے وجوب آ رہا ہے اور طلب نہیں ہے۔ ایک اور مسئلے پر قیاس ہے۔ تو نے شی خرید کی
تھے ادھار پر۔ ٹھیک ہے نا۔ اس شی کے ثمن کو تم تاریخ کو۔ اب شی جو خرید کر لی۔ اس کے ثمن تیرے
ذمے ہیں لیکن طلب نہیں۔ یہ پر کوئی سمجھتا ہے یا ہوا چلی تیز کسی آدمی کی چادر اڑا کے لے آئی۔ تو چادر
تیرے اوپر آ پڑی تو نے پکڑ لی۔ اب تو نہیں جانتا چادر ہے کس کی۔ اب تیرے ذمے ہے کہ یہ مالک
تک پہنچا تے۔ تو نفس وجوب آ گیا لیکن طلب نہیں ہے کیوں کہ طلب تو تب ہو کہ کوئی مالک کا علم ہو
تے خود مالک کو علم نہیں ہے کہ کہاں چلی گئی ہے وہ طلب کس سے کرے گا۔ تیرے سے طلب نہیں کر سکتا۔
کیوں کہ اس کا تجھے علم نہیں ہے تے لہذا یہ آ گیا مسئلہ۔ نفس وجوب ہے تے طلب نہیں ہے۔ کسی
کو پتا نہ چلے تو اگلے دیتے ہی نہیں ہیں۔ وہ دیتے ہی نہیں ہیں۔ مالک کو پتا نہیں ہو تا وہ دیتے
ہی نہیں ہیں۔ نفس وجوب ہے دینا پڑے گا۔ یا اس دنیا میں یا آخرت میں۔ چلو جی

ترجمہ: اور جواب ہے شک ہم نہیں تسلیم کرتے بے شک۔ واجب جزئی نیت کر ہوتا ہے ساتھ طلب کے
بلکہ ہوتا ہے ساتھ سبب کے اور شی گاہ ثابت ہوتی ہے اور نہیں طلب کی جاتی مثل دین موجل کے
اور مثل کپڑے اڑا یا گیا ہے طرف انسان کے (کسی انسان کے) ہم ایسا انسان نہیں جانتا وہ مالک اس کا۔
ایک کپڑا اڑ گیا ہے۔ کہاں چلا گیا ہے۔ چلو جی۔ اب دوسری بات کی کہ امتثال صحیح تب ہوتا ہے
کہ پہلے علم بالوجوب ہو۔ تم جو کہتے ہو امتثال ہو گیا اور واجب جو ساقط ہو گیا۔ علم بالوجوب پہلے ہوگا
وجوب پایا گیا اور وجوب ادا اب نہیں ہے۔ اس کا جواب دیتا ہے کہ علم بالوجوب پر نہیں ہے
یہ علم بثبوت الوجوب پر ہے۔ یعنی اتنا علم ہو کہ یہ شی میرے ذمے ہے بس۔ اس پر موقوف
ہے۔ نہ اس پر امتثال موقوف ہے کہ تجھے طلب کا علم ہو۔ ہاں جی امتثال جو ہو جاتا ہے تو وہ اس
پر متفرع ہے کہ ممتثل کو علم ہونا چاہیے کہ یہ شی میرے ذمے ہے ثبوت وجوب یعنی وجوب کا ثبوت
ہونا چاہیے باقی طلب کا علم ضروری نہیں ہے۔ انہوں نے کہا تھا کہ انما یکون واجبا بالطلب۔ پہلے وجوب
آئے۔ طلب کا علم۔ یہ کہتا ہے کہ علم بالطلب پر امتثال موقوف نہیں ہے۔ امتثال اس پر
متفرع ہے کہ اس کو یہ علم ہونا چاہیے کہ واجب ثابت ہے ثبوت واجب کا علم ہونا چاہیے
جس میں معنی آ جاتے طلب سے نہیں آیا وجوب کیوں کہ نفس وجوب ہے۔ سبب سے آ گیا ہے۔

ترجمہ: اور امتثال متفرع ہوتا ہے اوپر علم کے ساتھ ثبوت وجوب کے

اور انہوں نے یہ کہا تھا: منفک بالطلب سے واجب پہلے ساقط ہو گا۔ اول وقت میں نماز پڑھ لی یا
حولان حول سے پہلے زکوۃ دے دی تو تم کہتے ہو کہ واجب ساقط ہو گیا تے طلب پہلے ہی منفک
منفک بالطلب ہے تو وجوب ساقط نہیں ہوتا۔ اس کا جواب دیتا ہے یعنی ایک ہے سقوط

ہوئی کہ واجب ساقط ہو گیا۔ اس کے لیے یہ ضروری نہیں ہے۔ اس پر موقوف نہیں ہے سقوط کہ پہلے طلب ہو۔ تو سقوط سبق طلب کا تقاضا نہیں کرتا۔ اس کے لیے ضروری نہیں ہے کہ پہلے طلب ہو تاں ساقط ہو گا۔ کیونکہ ہو سکتا ہے۔ مثلاً تیرے اوپر دین موجل تھا تو نے ٹیم سے پہلے اس کو دے دیا۔ حالانکہ طلب تو نہیں ہے یہ فعل بلا طلب ہے۔ ذمہ ساقط ہو جائے گا۔ یہ سقوط اس کا تقاضا نہیں کرتا کہ پہلے مطلوب ہو تو یہ ساقط ہو گا۔ اگر بلا طلب ادا ہو تو ساقط ہی نہ ہو۔ تو ایک وارث دیوے کے ولد والا دیوے کے وقت طلب کرے دی دیوے میں تو نے ایک دفعہ دے دیا۔ اس نے کہا وہ فعل بلا طلب تھا۔ اس میں تجھ سے طلب ادا ہوں ہوں کہ ٹیم آ گیا ہے۔ تو کوئی بھی اس چیز کو تسلیم نہیں کرے گا۔ یہ بندہ کہے گا کہ پہلے طلب ضروری نہیں ہے۔ سقوط اس کا تقاضا نہیں کرتا کہ پہلے طلب ہو۔ سقوط ہو جاتا ہے اگرچہ فعل بلا طلب ہی ہو۔ پس اپنا یہ لازمہ ہے چلو جی

ترجمہ: پس نہیں تقاضا کرتا سقوط سبقت طلب کا۔ ختم ہو گئی بات۔

مسلم الثبوت ص ۳۵ سبق: ۱

اقول فقہ المقام ان لنا خطاب وضع الخ: احکام کی دو قسم ہیں احکام وضعی اور احکام تکلیفی۔ تو خطاب بھی دو ہیں۔ ایک خطاب وضعی ہے۔ وہ یہ کہ یہ سبب ہے وجوب کا۔ اور دوسرا خطاب تکلیفی ہے اس میں اقتضاء ہے اقتضا میں طلب ہوتی ہے جب خطاب کی دو قسم ہیں تو ہم واجب ہے کہ جو ثابت ہو ایک سے غیر ہو جو ثابت دوسرے سے۔ اس سے غیر ہو۔ پہلا ہو گا نفس وجوب یعنی پہلے خطاب سے ثابت ہو گا نفس وجوب دوسرے خطاب تکلیفی سے ثابت ہو گا وجوب ادا۔ نفس ثبوت میں ہے جب وقت داخل ہو گا ثابت ہو جائے گا کہ ذمے میں ایک حق یعنی ثابت ہے یعنی وہ فعل ثابت ہے۔ جو دوسرے سے ثابت ہے اس کو ایقاع کر۔ خارج میں واقع کر یہ ہے وجوب ادا۔ خطاب دو ہیں ہر خطاب کے ساتھ جو ثابت ہو گا۔ علیحدہ علیحدہ ہوں گے خطاب کی رو سے۔ تو جو ثابت ہو علیحدہ علیحدہ ہوں گے۔ خطاب وضعی سے ثابت ہے نفس وجوب اور خطاب تکلیفی سے ثابت ہے وجوب ادا۔ اور نفس وجوب یہ ہے فعل ثابت ہے لہ حق ہے کہ مؤکد ہے یہ ہے وجوب دوسرا ہے خطاب دو اقتضاء سے آتا ہے خطاب تکلیفی بالاقتضاء۔ ہو تیرے ذمے ہیں اس کو خارج میں واقع کر۔ اس سے معلوم ہوا وجوب اور شئی ہے اور وجوب ادا اور شئی ہے۔ پہلے میں طلب نہیں ہوتی ہے ثانی میں طلب ہوتی ہے۔ چلو جی ترجمہ: کہتا ہوں میں فقہ مقام کا یہ ہے کہ بے شک واسطے ہمارے خطاب وضع ساتھ سببیت کے واسطے وجوب اور خطاب تکلیفی کے ساتھ اقتضاء کے۔ پس واجب ہے یہ کہ ثابت ہو ساتھ ایک ان دو کے غیر ثابت ہے ساتھ دوسرے کے پس ثبوت فعل کا حق مؤکد ہے اوپر ذمہ کے اول ہے اور یہ وجوب ہے اور طلب ساتھ ایقاع اس فعل کے

بے شک وجوب ایک شئی ہے اور وجوب ادا اور ہے پس معلوم ہو گیا کہ یہ بات کہ
نہج خارج کے ثانی ہے اور یہ وجوب ادا ہے پس معلوم ہو گیا یہ بات کرے شک نہیں طلب نہج اول کے بلکہ طلب نہج ثانی
وجوب ادا شئی دوسری ہے اور معلوم ہو گیا یہ بات کرے شک نہیں طلب نہج اول کے بلکہ طلب نہج ثانی
کے۔

والالزم قلب الوضع۔ اب اس پر دلیل قائم کرتا ہے اگر خطاب وضعی اور خطاب تکلیف ان سے جو ثابت ہو وہ ایک
ہی شئی ہو۔ تو پھر قلب وضع ہے۔ خطاب وضعی سے جو ثابت ہوتا ہے وہ اور ہے اور خطاب تکلیفی سے جو ثابت
ہے وہ اور ہے اور یہی اصل ہے اگر ایک ہی چیز دونوں سے ثابت ہو تو یہ قلب وضع لازم آئے گی۔ یہ عین نہیں
ہو سکتے ورنہ وضع کا کوئی فائدہ نہیں ہوگا۔ ایک وضع ہے خطاب وضعی کی اور دوسرا ہے خطاب تکلیفی
کی جب ان کی علیحدہ علیحدہ وضع ہے تو پھر ان سے جو ثابت ہو وہ ایک شئی نہیں ہو سکتی۔ ہاں جی اب
بطریق استدلال دلیل کو تام کرتا ہے یہ الاثر سمجھے کیا ہے؟ اور وجوب اور وجوب ادا عین نہیں
ہیں اگر عین ہو ایک ہی ثابت ہو۔ دونوں میں طلب ہو تو پھر قلب وضع لازم آئے گی۔ ہر ایک کی وضع علیحدہ
علیحدہ ہے۔ جو خطاب وضعی سے ثابت ہے وہ اور شئی ہے اور اگر خطاب تکلیفی سے بھی وہ ثابت ہو تو پھر اس کی وضع
کا کوئی فائدہ نہیں ہے چاہو جی۔ ترجمہ: ورنہ لازم آئے گا قلب وضع۔ فتدبر میں اسی طرف اشارہ ہے کہ اگر
ایک شئی ہو تو پھر کوئی فائدہ نہیں ہے۔ مقصد نے جو خطاب وضع اور خطاب تکلیف الگ الگ ذکر کیے ہیں جب
یہ علیحدہ ہیں تو معلوم ہوا جو ان سے ثابت ہوتا ہے وہ بھی ایک شئی نہیں ہے علیحدہ علیحدہ شئی ہے۔ ترجمہ پس تدبر کر تم۔

مسألة الاداء فعل الواجب فی وقتہ المقدر له شرعًا: اب اور مسئلہ: جو شئی واجب ہوتی ہے پھر اس کی
دو قسمیں ہوتی ہیں۔ ایک اداء دوسری قضاء۔ پہلے اداء کی تعریف۔ واجب کا کرنا وقت کے اندر
جو واجب کی ادائیگی کا وقت ہے۔ واجب کو اس کے وقت میں ادا کرنا جو وقت اس کے لیے مقرر کیا
گیا شرعًا۔ یعنی شریعت پاک نے جو مقرر کیا ہے۔ اب قضاء اس کے مقابلے میں ہے۔ وہاں پھر وجوب
کی ادائیگی فی وقتہ نہیں ہوگی۔ جو اس کے لیے شرعًا مقرر ہے۔ اس وقت میں فعل نہیں کیا۔ اس کے باہر ہوتا ہے
اس لیے اس کو قضاء کہتے ہیں۔ ہاں جی۔

ترجمہ: اداء فعل واجب کا (واجب کہنے سے نوافل سنن نکل گئے۔ جب کہا فی وقتہ تو قضاء نکل گئی
جب کہا المقدر له شرعًا اس سے وہ نکل گئے جو بادشاہ مقرر کر دیتے ہیں کہ یہ کرو یہ نہ کرو۔
وہ قانونًا تو ہوتے ہیں اور ان کا کرنا ضروری ہوتا ہے۔ وہ کہتے ہیں یہ کرنا پڑے گا لیکن یہ شرعًا نہیں
ہوتے۔ لہذا یہ بھی اداء سے خارج ہے) فعل واجب کا بیچ وقت اس کے جو مقرر کیا گیا واسطے
واجب کے از روئے شرع کے۔

قبل ابتدائه كالتحريمة عند الحنفية الخ. جو تم نے تعریف کی ہے تو حنفیہ کے نزدیک وہ نکل گیا سورج غروب ہو رہا تھا تھوڑی سی ساعت تھی اس نے کہا: اللہ اکبر تو باقی نماز اس نے پڑھی خارج میں حالانکہ حنفیہ کہتے ہیں کہ یہ ادا ہے لیکن اس پر تعریف صحیح نہیں آتی. واجب کا فعل وقت مقدر لہ شرعا میں نہیں ہوا کچھ حصہ وقت مقدر میں ہے بقیہ حصہ خارج میں ہے. اس پر تو تعریف صحیح نہیں آتی. ہاں جی. اس لیے بعض نے اداء کی تعریف میں ابتدا کا لفظ بڑھایا ابتداء فعل الواجب. فعل واجب کی ابتدا کس میں ہو وقت کے اندر ہو جو شریعت پاک نے اس کے لیے مقرر کیا ہے اب آگے عام ہے کہ ابتداء جس طرح وقت کے اندر ہے انتہا بھی وقت کے اندر ہے یا ابتدا اندر ہو گی باقی فعل باہر ہو تو بھی اداء کو شامل ہو جائے گا.

ترجمہ: اور کہا گیا: ابتداء فعل واجب کی مثل تحریمہ کے نزدیک حنفیہ کے. اور ایک رکعت نزدیک شافعیہ کے. بس تکبیر تحریمہ پڑھی اور سورج طلوع کر گیا وہ کہیں گے نماز پڑھ لے. امام شافعی کہتے ہیں کم از کم ایک رکعت ہونی چاہیے وقت کے اندر پھر سورج طلوع کر گیا تو پھر پڑھ لے.

ومنه الاعادة وهو الفعل فيه ثانيا لخلل. اب کہتا ہے کہ ایک ہے اعادہ. اعادہ یہ ہے کہ نماز پڑھی پھر اسی وقت میں اس کو دوبارہ پڑھا. یہ اعادہ بھی اداء میں داخل ہے اس نے ایک بار فعل کیا خلل آگیا تو پھر دوبارہ پڑھتا ہے. یہ بھی ادا میں داخل ہے کیونکہ وقت کے اندر ہے چلو جی.

ترجمہ: اور اداء سے اعادہ ہے اور وہ اعادہ فعل ہے بیچ وقت کے دوسری بار واسطے خلل کے. بعض نے کہا. کہ واجب پہلا ہو گیا ہے یہ ویسے ہے، یہ احتیاطا ہے خلل واقع ہوا لیکن ایسا نہیں کہ بالکل باطل ہو گئی ایسا نہیں ہے. بلکہ ایسا خلل آیا جس سے نماز میں نقصان آگیا فرمایا ہے یہ ادا اور دوسرا اعادہ یہ احتیاطا ہے بعض نے کہا صحیح تر یہی ہے کہ اعادہ ہی واجب ہے. جنہوں نے کہا کہ پہلا واجب ہے اور دوسرا احتیاط کے لیے ہے پھر یہ نہ ادا ہے اور نہ قضاء ہے. سوال تھا کہ فعل ہے ثانیا. صرف خلل سے نقص آتا ہے باعث باقی فعل ہو جاتا ہے. تو یہ نہ ادا ہے کیونکہ ادا یہ ہوتی ہے فعل واجب کا وقت مقدر میں جبکہ یہ وقت مقدر میں ہے لیکن واجب نہیں ہے اور نہ قضاء ہے کیونکہ قضاء ہوتی ہے وقت کے بعد یہ تو وقت کے اندر ہے. تو اس کا جواب دیا الصحیح ہی ہے کہ یہی دوسرا واجب ہے اور اداء میں داخل ہے.

ترجمہ. اور صحیح تر یہ ہے کہ بے شک یہ (دوسرا فعل) واجب ہے۔

والقضاء فعله بعده استدراكا الخ. اب دوسرا ہو گیا قضاء. تو قضاء کی تعریف کرتا ہے قضاء ہے واجب کا کرنا مقدر وقت کے بعد. ہاں جی. تاکہ مافات کا استدراک کرے مافات کو پا لے. آگے فوت ہوا عمدا فوت ہوا یا سہوا فوت ہوا اور اسی طرح اس فعل پر قادر تھا.

ابھی اس کو وضاحت کرو!!

جیسے مسافر روزہ چھوڑے تو قادر رکھا نہیں رکھا یا قادر ہی نہیں تھا تو پھر کوئی مانع ہوگا
مانع پھر شرعی مانع ہے یا عقلی ہے جیسے حیض یہ شرعی مانع ہے۔ عقلی مانع جیسے نوم یا بیہوشی
ہوگیا پڑا ہے۔ ہاں جی

ترجمہ: اور قضاء مثل اس کا بعد وقت کے واسطے پانے مافات کے قصدا یا سہوا قادر ہے
اور یہ مثل اس کے مثل مسافر کے یا نہیں قادر واسطے مانع کے ازروئے شرع کے جیسے مثلاً حیض کے یا
ازروئے عقل کے مثل نوم کے۔

فتسمیة الحج الصحیح ۱۲: اب بتاتے ہیں کہ جو تم نے قضاء کی تعریف کی ہے یہ حج صحیح پر سچی نہیں
آتی۔ احرام باندھا ہے کوئی محذور کا ارتکاب کیا۔ حج فاسد ہوگیا اس کی قضاء واجب ہوتی ہے۔
آئندہ سال۔ اب یہ اپنے وقت مقدر میں شرعاً ہوا کہ حج کا وقت ساری عمر ہے لیکن اس کو
کہتے ہیں حج قضاء۔ قضاء کی تعریف ہے کہ وقت مقدر کے بعد کرے۔ ہاں جی قضاء کی تعریف
حج قضاء پر سچی نہیں آتی۔ حج قضاء ہوتا ہے لیکن سچی نہیں آتی؟ کیسے؟ احرام باندھا تو کوئی
محذور کا ارتکاب کیا تو حج فوت ہوگیا آئندہ سال حج کی قضاء کرے۔ فقہ میں آتا ہے کہ قضاء
کرے۔ یہ قضاء تو نہیں ہے لیکن حج کو نام حج قضاء کا دیتے ہیں لیکن یہ ہوتا وقت مقدر میں ہی ہوتا کہ
حج کی ادائیگی کا وقت ساری عمر ہے۔ جب بھی کرے گا ادا ہوگا۔ اب اس کا جواب دیتا ہے کہ یہ
مجاز ہے یہ تسمیہ مجاز ہے جس سال اس نے احرام باندھا تھا شروع کیا تھا اس سال تو حج نہیں کیا
لہذا اس کی نظر وقت مقرر مقدر میں شروع کیا تھا اس کی نظر قضاء ہے۔ ہاں جی
یہ مجاز ہے اور حقیقۃً ادا ہے۔ چلو جی

ترجمہ: پس نام رکھنا صحیح حج کا بعد فاسد کے قضاء یہ تسمیہ مجاز ہے۔

ومن جعل الاداء والقضاء الخ: اب سوال تھا کہ تم نے ادا کی تعریف کی۔ یہ سنن اور نوافل پر سچی نہیں
آتی۔ سنن نوافل ان کو بھی کہتے ہیں ادا لیکن ان کے لیے وقت مقدر شرعا تو ان کے لیے نہیں ہے۔ دوسرا یہ کہ
جن کے لیے وقت مقدر ہے لیکن بعض واجب نہیں ہے۔ کیونکہ ادا کی تعریف میں واجب کا ہے۔ ہاں جی اب سوال تھا
کہ ادا کی تعریف سنن پر سچی نہیں آتی، نوافل پر سچی نہیں آتی۔ یہ جمع واجب نہیں ہے سنن نوافل
میں ادا ہے لیکن واجب نہیں ہے تو تعریف جامع نہیں ہے۔ سنن پر سچی نہیں آتی۔ بعض نے کہا۔
واجب ادا اور قضا ہوتا ہے۔ سنن نوافل قضا ہوتے ہی نہیں لہذا اگر ان کی نظر سنن نوافل ہے
قضاء کی تعریف سچی نہ آئے تو کوئی حرج نہیں ہے چونکہ اچھا ہے۔ اور بعض وہ ہیں جنہوں
نے کہا ادا، قضاء غیر واجب میں بھی ہوتے ہیں کیونکہ اس لیے انہوں نے واجب کی جگہ سنن میں عبادت
کو رکھا۔

فعل العبادة فی وقتہ المقدر لہ شرعاً. عبادت کا فعل کرنا اگے عام ہے فعل عبادت واجب ہو یا سنت ہو نفل ہو۔

ترجمہ: اور وہ شخص کیا اس نے (اس سے پتا چلتا ہے کہ یہ وہ ہیں کہ انہوں نے عمل نہیں کیا میں عمل ہے تو میں عمل بھی ہے) وہ شخص کہ بنایا اس نے ادا کو اور قضاء کو بیچ غیر واجبات[ع] تبدیل کیا واجب کو ساتھ عبادت کے

ع: اس نے کیا کیا؟ تبدیل کیا واجب کو ساتھ عبادت کے کیا

مسلم الثبوت ص ۳۶ سبق: 1

تاخیر الفعل مع ظن الموت فی جزء من الوقت معصیۃ اتفاقاً: چلو جی. اب اور مسئلہ: ایک بندہ ہے اسے موت کا ظن غالب ہے ٹھیک ہے نا. مثلاً یا تو قاضی نے پھانسی کا حکم دے دیا ہے یا موت کا ظن غالب ہو گیا وقت مقدر پایا ہے موت کا ظن بھی غالب ہو گیا وقت کی کسی جزء میں موت آئی پھر واجب جزاداواجب ہے اس میں تاخیر کرتا ہے. گناہگار ہوگا اتفاقاً. وقت مقدر کی کسی جزء میں بھی موت آجائے گی تو وہ یا ایسی تکلیف میں مبتلا ہے یا کوئی حکم آ گیا فلاں جزء میں موت. ظن ہے راجح دانش پھر تاخیر کرتا ہے یہ گناہ ہے اتفاقاً. اب اس پر تفریع بیان کرتا ہے ظن تو موت کا تھا تاخیر بھی اس نے کی لیکن اسے موت نہیں آئی وقت کے اندر. ابھی وقت گزرا نہیں گیا تو موت اسے نہیں آئی جیسے مثلاً اسے آرڈر تھا پھانسی کا لیکن صدر صاحب نے معاف کر دیا تو اب جو فعل کرے اور وقت کے اندر کرے آیا یہ ادا ہے یا قضاء کہیں گے. جمہور فرماتے ہیں کہ یہ ادا ہے اور قاضی ابو بکر وہ فرماتے ہیں: یہ قضاء ہے. ہاں جی. وقت مقدر کو پایا جو شرعاً مقدر تھا اس وقت کے اندر اسے ظن ہے کہ وقت کی کسی جزء میں اسے موت آجائے گی تو وہ تاخیر کرتا ہے یہ گناہگار ہوگا بالاتفاق. اب تفریع بیان کرتا ہے کہ اس کو موت نہیں آئی ہے وقت ابھی باقی تھا اس میں اختلاف ہے جمہور کہتے ہیں یہ ادا ہے اور قاضی ابو بکر کہتے ہیں یہ قضاء ہے. اب دلیل: جمہور کہتے ہیں ادا ہے کیونکہ ادا کی تعریف سچی آتی ہے فعل واجب کا کیا ہے اس وقت میں کیا جو شرع پاک نے اس کے لیے مقرر کیا تو یہ ادا ہے کیونکہ ادا کی تعریف سچی آرہی ہے. قاضی ابو بکر نے کہا: قضاء ہے کیونکہ ان کے نزدیک جو وقت مقدر ہے شرعاً بحسب ظنہ وہ اس وقت سے پہلے ہے. موت[ع] کا ظن تھا لیکن موت واقع نہیں ہوئی لیکن ان کے ظن، ان کے نزدیک اس کے علم میں: ظن بھی علم ہے وقت مقدر شرعاً بحسب ظنہ اس وقت سے پہلے ہے. اس وقت تو نہیں کیا تو اس وقت کے بعد کر رہا ہے تو وہ قضاء کا ہے ہاں جی: جمہور کی دلیل ہے انہوں نے تو سیدھی سادھی دلیل دی کہ ان کے پاس ادا کی تعریف سچی آتی ہے فعل الواجب

ع: جس وقت میں فعل ادا کیا

فی وقتہ المقدر لہ شرعاً. تو وہ ادا ہے. قاضی ابوبکر فرماتے ہیں قضاء ہے. اس کے نزدیک وقت مقدر وہی ہے جو بحسب ظنہ اس وقت سے پہلے تھا پھر تو موت واقع نہیں ہوئی. پہلے جو موت کا ظن تھا اس کے لیے وقت مقدر شرعاً بحسب ظنہ. اس وقت میں تو پیش کیا تو یہ فعل وقت مقدر شرعاً بحسب ظنہ سے تو باہر واقع ہوا ہے. یہ اختلاف تسمیہ میں ہے جمہور کہیں گے ادا اور قاضی کہے گا قضاء. نام بھی دے گا قضاء اگرچہ معنی میں اختلاف نہیں ہے حیلو جی.

ترجمہ: تاخیر فعل کی باوجود ظن موت کے بیچ کسی جزء کے وقت سے (وقت معین سے مثلاً ظہر کا وقت تھا اور ایسے ظن آگیا کہ ظہر کی کسی نہ کسی جزء میں موت آ جائے گی. ظن غالب ہوا. اس نے تاخیر کی. اسباب ایسے نظر آ رہے تھے ظن غالب ہو اس نے تاخیر کر تا رہا) یہ تاخیر معصیت ہے اتفاقاً. پس اگر نہ فوت ہوا (جس وقت میں موت کا ظن تھا اس وقت میں فوت نہیں ہوا. اس کے بعد وقت میں نماز پڑھتا ہے) اور کیا اس کو بیچ وقت اپنے (جو مقدر ہے) پس جمہور اور پیر اس کے کہیں کہ بے شک یہ ادا ہے واسطے پہنچے آنے کو تعریف ادا کی اوپر اس کے اور فرمایا قاضی ابوبکر نے قضاء ہے کیونکہ وقت اس کا شرعاً بحسب ظنہ. باعتبار ظن اس کے (اس کے ظن مطابق وہ یہ تھا. کیونکہ موت کے بعد تو اس کے لیے وقت نہیں ہوتا. تو ظن سے علم. تو اس کے علم میں وقت مقدر اس فعل سے جو ادا کر رہا ہے وہ پہلے تھا اس کے وقت میں نہیں کیا بعد میں کر رہا ہے لہذا اس کو قضاء کا نام دیں گے) اور فرمایا ابوبکر نے قضاء ہے کیونکہ وقت اس کا شرعاً موافق ظن اس کے (جیسے اس کا ظن تھا. وقت کی کسی جزء میں مر جائے گا اس جزء میں نہیں ہوا مثلاً ظہر کے دو بجے اس کو پھانسی لگنی تھی. ظہر کا وقت بارہ بجے سے شروع ہو چکا ہے تو تاخیر کرتا رہا تو دو بجے حکم آیا کہ اس کو رہا کر دو اب اس کے بعد نماز کا وقت تو باقی ہے وہ پڑھتا ہے. ابوبکر فرماتے ہیں کہ وہ قضاء کا نام دیں گے کیونکہ اس کے ظن کے موافق یہ تھا وقت مقدر اس جزء سے پہلے. اب جو کیا اس کے بعد کر رہا ہے تو یہ باہر ہے — حیلو جی.

ولیرد علیہ القضاء الوقت قبل دخولہ اذ: یہ قاضی کے قول پر اعتراض کرتا ہے. کہتا ہے کہ ایک بندہ ہے اس نے گمان کیا. اس کا اعتقاد تھا کہ وقت گزر گیا مثلاً ظہر کا وقت تھا اور بادل تھے حالانکہ وقت داخل ہی نہیں ہوا تھا یا بادل تھے یا نیند سے جو اٹھا تو اس نے کہا: وقت رات ہے لیکن وقت گزر گیا ہے حالانکہ وقت داخل ہی نہیں ہوا تھا. تو کوئی آ گیا اس نے کہا ابھی تو وقت داخل ہی نہیں ہوا پھر اس نے نماز پڑھی. اب یہ ادا ہے وقت کے اندر پڑھی. اب یہ ادا ہے اتفاقاً. تو پھر تمہارے نزدیک قضاء ہو گا چاہیے؟ حکم یہ قضاء ہونی چاہیے. حالانکہ یہ اتفاقاً ادا ہے. کیونکہ تمہارے نزدیک بحسب ظنہ تو وقت مقدر اس وقت جس میں اس نے نماز پڑھی ہے اس سے پہلے تھا تو اس وقت کے

فی وقتہ المقدر لہ شرعاً. تو وہ اداء ہے۔ قاضی ابوبکر فرماتے ہیں قضاء ہے۔ اس کے نزدیک وقت مقدر
وہی ہے جو بحسب ظنہ اس وقت سے پہلے تھا پھر تو موت واقع نہیں ہوئی۔ پس جو موت کا ظن تھا اس کے لیے
وقت مقدر شرعاً بحسب ظنہ. اس وقت میں تو پیش کیا تو یہ فعل وقت مقدر شرعاً بحسب ظنہ
سے تو باہر واقع ہوا ہے۔ یہ اختلاف تسمیہ میں ہے جمہور کہیں گے ادا اور قاضی کہیں گے قضاء. نام
ہی دیں گے قضاء اگرچہ معنی میں اختلاف نہیں ہے چلو جی.

ترجمہ: تاخیر فعل کی باوجود ظن موت کے پیچ کسی جزء کے وقت سے (وقت معین سے مثلاً ظہر کا وقت تھا اور
ایسے ظن آ گیا کہ ظہر کی کسی نہ کسی جزء میں موت آ جائے گی. ظن غالب ہوا. اس نے تاخیر کی. اسباب ایسے نظر آ رہے
تھے ظن غالب پھر اس نے تاخیر کی کرتا رہا) یہ تاخیر معصیت ہے اتفاقاً پس اگر نہ فوت ہوا (جس وقت
میں موت کا ظن تھا اس وقت میں فوت نہیں ہوا. اس کے بعد وقت ہے نماز پڑھتا ہے) اور کیا اس کو پیچھے وقت
دینے (جو مقدر ہے) پس جمہور لوگ پھر اس کے کہیں کہ بے شک یہ ادا ہے واسطے پیچھے آنے تو لیف ادا کی
لوگ پھر اس کے اور فرمایا قاضی ابوبکر نے قضاء ہے کیوں کہ وقت اس کا شرعاً بحسب ظنہ. باعتبار
ظن اس کے (اس کے ظن مطابق وہ یہ ہے. کیوں کہ موت کے بعد تو اس کے لیے وقت نہیں ہوتا. تو ظن سے
علم. تو اس کے علم میں وقت مقدر اس فعل سے جو اب کر رہا ہے وہ پہلے تھا اس کے وقت میں نہیں کیا
بعد میں کر رہا ہے لہذا اس کو قضاء کا نام دیں گے) اور فرمایا ابوبکر نے قضاء ہے کیوں کہ وقت
اس کا شرعاً موافق ظن اس کے کہ جیسے اس کا ظن تھا. وقت کی کسی جزء میں ہو گا کہ اس جزء
میں نہیں ہوا مثلاً ظہر کے دو بجے اس کو پھانسی لگنی تھی. ظہر کا وقت ١٢ بجے سے شروع ہو چکا ہے تو
تاخیر کرتا رہا تو دو بجے حکم آیا کہ اس کو رہا کر دو اب اس کے بعد نماز کا وقت تو باقی ہے وہ
پڑھتا ہے. ابوبکر فرماتے ہیں کہ وہ قضاء کا نام دیں گے کیوں کہ اس کے ظن کے موافق یہ تھا
وقت مقدر اس جزء سے پہلے. اب جو کیا اس کے بعد کر رہا ہے تو یہ باہر ہے — ہو جی.

ولیرد علیہ القضاء الوقت قبل دخولہ اگر: یہ قاضی کے قول پر اعتراض کرتا ہے. کہتا ہے کہ ایک بندہ ہے
اس نے کیا کیا. اس کا اعتقاد تھا کہ وقت گزر گیا مثلاً ظہر کا وقت تھا اور بادل تھے حالاں کہ وقت داخل
ہی نہیں ہوا تھا یا بادل تھے یا نیند سے جو اٹھا تو اس نے کہا: وقت رات ہے یعنی وقت گزر گیا ہے حالاں
کہ وقت داخل ہی نہیں ہوا تھا. تو کوئی آ گیا اس نے کہا ابھی تو وقت داخل ہی نہیں ہوا پھر اس نے نماز
پڑھی تھی اب یہ ادا ہو وقت کے اندر پڑھی. اب یہ ادا ہے اتفاقاً. تو پھر تمہارے نزدیک قضاء کیوں ہو گیا ہے؟
تو یہ قضاء ہوں چاہیے. حالاں کہ یہ اتفاقاً ادا ہے. کیوں تمہارے نزدیک پہلے تھا تو اس وقت کے
بحسب ظنہ تو وقت مقدر اس وقت جس میں اس نے نماز پڑھی ہے اس سے پہلے تھا تو اس وقت کے

جب بعد پڑھ رہا ہے تو قضاء ہونی چاہیے حالانکہ یہ ادا ہے بالاتفاق۔ جب یہ ادا ہے جو اس نے ظن کیا تھا
کہ وقت گزر گیا ہے حالانکہ وقت تو داخل ہی نہیں ہوا تھا اس کے بعد خطاء ظاہر ہو گئی۔ کسی نے بتایا۔
تو اس نے نماز پڑھ لی۔ وقت مقدر شرعا بحسب ظنہ کے تو بعد پڑھ رہا ہے تو پھر تمہارے نزدیک
اس کو قضاء کا نام دیا جائے حالانکہ تم ادا کا نام دیتے ہو۔ جب یہ ادا ہے تو وہ صورت
بھی جب اسے موت کا ظن تھا پھر اس نے تاخیر کی پھر موت واقع نہیں ہوئی۔ تو یہاں پر بھی تو اس کا
ایک اعتقاد ہے تھا کہ بعد میں خطاء ظاہر ہوئی ہے لہذا۔ مثلاً ایک نماز کا وقت گزر چکا ہے حالانکہ
کہ وقت داخل ہی نہیں ہوا تھا پھر ظاہر ہوئی خطا۔ کہ اب وقت ہے تو نماز پڑھ لی۔ فرماتے ہیں کہ اس کو
سب ادا کہتے ہیں۔ تو اگر پہلی بات مانے کہ وقت مقدر شرعا اس کا بحسب ظنہ ہے تو اس وقت
میں تو نہیں کیا بعد میں کیا تو اس کو قضاء کا نام دے رہا ہے حالانکہ یہ تو وقت کے اندر ہیں لیکن
بحسب ظنہ پہلے تھا۔ یہ جو ادا کر رہا ہے یہ وقت کے اندر ہے لیکن وہ وقت جو موافق ظن کے تھا اس کے
بعد ہے تو تسمیہ قضاء کا دیتے ہیں تو پھر یہاں بھی تسمیہ قضاء کا دینا چاہیے۔ لہذا۔

ترجمہ: اور وارد ہوتا ہے اوپر اس کے اعتقاد گزرنے وقت کا پہلے دخول اس کے۔ پس جب ظاہر
ہوئی خطاء اور کیا پیچ وقت۔ پس وہ ادا ہے اتفاقاً۔

اقول الفرق بین الخ۔ اب اس کا جواب دیا ہے فرماتے ہیں کہ فرق ظاہر ہے ادا میں تو یہ تھا کہ ظن
موت کا ہے مثلاً جو بچے پھانسی ہوتی ہے تو اس میں اعتقاد تھا عدم الوقت کا مطلقاً خواہ ادا ہو
یا قضاء ہو یعنی اس کے بعد وقت نہیں ہے تو یہ اعتقاد تھا اور جو یہ صورت ہے اس میں اعتقاد
یہ تھا کہ ادا کا وقت نہیں ہے مطلقاً نہیں ہے یعنی مطلقاً یہ اعتقاد نہیں ہے۔ اس کے اعتقاد میں
ہے کہ ادا کا وقت نہیں ہے۔ وقت گزر گیا ہے۔ تو وہ جو ظن ہے موت کا اس کا اعتقاد یہ ہے کہ
اس وقت کے بعد مطلقاً وقت نہیں ہے نہ ادا کا ہے نہ قضاء کا۔ موت کے بعد جس پر
موت طاری ہو جاتی ہے۔ اس کے لیے وقت نہیں ہے۔ یہ جو خطا ہوئی اعتقاد میں۔ اس میں ہے
کہ وقت ادا کا نہیں ہے۔ قضاء کا تو ہو سکتا ہے۔ تو لہذا اول ایسے ہے کہ وقت
متضیق ہے من کل وجہ۔ نہ ادا اس میں آ سکتی ہے نہ قضاء۔ برخلاف ثانی کے۔ اس
میں ہے کہ ادا کا وقت مضیق ہے اس لیے کہ ادا کا وقت نہیں ہے لیکن قضاء کے اعتبار
سے مضیق نہیں ہے لہذا۔ لہذا ثانی کا حکم وہ نہیں ہے اب اگر اس کو جو ادا کیں اتفاقاً تو اول کے
پر یہ لازم نہیں ہے کہ اس کو قضاء کہیں۔ ہم اس کو قضاء کہتے ہیں کیونکہ وہ وقت من کل وجہ مضیق ہے
موت کے بعد نہ ادا ہے نہ قضاء ہے برخلاف اس صورت کے کہ ادا تو نہیں ہے اس

ایسے ہی مراد یہ کہ یہاں بھی یہ ادا ہی ہونی چاہیے حالانکہ یہاں اس کو قضاء کا درجہ دیا گیا۔

اعتقاد میں وقت مضیق ہے لیکن مقضاء تو ہے اس کے اعتقاد میں۔ چلو جی

ترجمہ: کہتا ہوں میں: فرق واضح ہے کیونکہ پہلی اول کے ہے اعتقاد عدم وقت کا مطلقاً اور پیچھے ثانی کے ہے اعتقاد عدم وقت ادا کا پس اول مضیق ہے من کل وجہ (مفہوم سے مراد سمجھا مستلزم ہے نہ مقضاء) برخلاف ثانی کے۔ پس تم اس میں تامل کر۔

مسلم الثبوت ص ۳۶ سبق: ۲

ومن اخر مع ظن السلامۃ الخ: پیچھے آیا فعل کو موخر کیا اور وقت کی کسی جز میں موت کا ظن ہے تو پھر فعل موخر کرے تو بالاتفاق گناہگار ہوگا۔ اب یہ ہے کہ جائز کو موخر کرتا ہے اور سلامتی کا ظن ہے۔ مطلب یہ ہے کہ صحت مند ہے اور نوجوان ہے غالب ظن ہے کہ ابھی موت نہیں آئے گی۔ دفعات مفاجاۃ اچانک اس کو موت آ جائے، ہے محقق یہ ہے کہ یہ فلاں گناہگار نہیں ہوگا۔ اب اس پر دلیل دیتا ہے تاخیر جائز ہے کیونکہ ہماری کلام واجب موسع میں چلی ہوئی ہے۔ اور اس میں تاخیر جائز ہوتی ہے۔ تو اس نے جائز کا ارتکاب کیا۔ جائز کا ارتکاب کرنے سے گناہگار نہیں ہوتا۔ ہاں جی۔ اب اس پر دلیل دیتے ہیں۔ وقت داخل ہوا ظن سلامتی کا ہے گناہگار نہیں ہوگا کیونکہ کلام واجب موسع میں چلی ہوتی ہے اور تاخیر اس میں جائز ہے۔ جائز کے ارتکاب سے گناہگار نہیں ہوتا۔

ترجمہ: اور وہ شخص جو موخر کیا اس نے باوجود ظن سلامتی کے اور مرا اچانک پس تحقیق بے شک وہ نہیں گناہگار ہے اس لیے تاخیر جائز ہے اور نہیں گناہ ساتھ جائز کے۔ چلو جی۔

والقول بان شرط الجواز الخ: اب بعض کے قول کا رد کرتے ہیں صاحب الہزون نے کہا: شرط جواز کی مدار رکھی ہے ظن سلامت یعنی علم بالسلامت اس کا مطلب یہ ہے کہ آگے مستقبل میں سلامتی کا علم ہو یہ ~~مستقبل~~ یہ مدار نہیں ہے بلکہ مدار یہ ہے جواز کی شرط واقع میں سلامتی ہو لیکن واقع میں سلامتی نہیں ہے اچانک فوت ہو گیا تو شرط کی نفی سے مشروط کی نفی ہوگی ہاں جی: یعنی جواز تاخیر کی شرط ہے سلامتی فی الواقع جب شرط نہیں پائی گئی تو تاخیر جائز نہیں ہوں تو پھر گناہگار ہوگا۔

ترجمہ: اور قول اس طور کہ بے شک شرط جواز کی سلامتی عاقبت کی ہے (~~واقع~~ واقع میں سلامتی) نا علم ساتھ سلامتی کے۔

اب اس پر دلیل دیتا ہے کہ شرط جواز کی سلامت فی الواقع ہے علم بالسلامت نہیں ہے۔ اگر علم بالسلامت ہو تو تکلیف محال کی ہوگی کیونکہ علم بالسلامتی عادۃً محال ہے کہ میں سلامت رہوں گا یا نہیں جس رہوں گا یہ کوئی نہیں جانتا یہ عادۃً محال ہے لہذا یہ شرط تکلیف بالمحال تک پہنچاتی ہے۔ ہاں جی۔ یعنی الہزون نے شرط بنایا علم بالسلامتی کو۔ یہ تکلیف بالمحال کی طرف لے جاتی ہے کسی کو عادۃً مستقبل کا علم نہیں ہوتا اللہ تعالیٰ بہتر جانتا ہے یہ محال ہے کہ اس کو یہ علم آ جائے کہ میں فلاں وقت تک زندہ رہوں گا لہذا علم بالسلامت شرط نہیں ہے۔

شرط ہے سلامتی واقع میں۔ اب اس قول کو رد کرتا ہے تم نے جواز کی شرط میں سلامتی فی الواقع کو بنایا ہے
یہ شرط نہیں ہو سکتی کیونکہ اگر سلامتی واقع میں ہو تو پھر تخییر ممکن اور ممتنع کے درمیان۔ یعنی اگر
سلامت رہا تو تاخیر ممکن ہے اور سلامت نہ رہا تو پھر تو ممتنع ہے۔ اگر سلامت رہا تو پھر تو تاخیر ممکن ہو گی اور اگر
واقع سلامت نہ رہا ہو پھر وہ تاخیر ممتنع ہو گی۔ ممتنع تو واقع نہیں ہے لہذا یہ شرط منتفی ہے۔ شرط کے انتفا
سے مشروط بھی منتفی ہو جائے گا۔ جواز تاخیر کی شرط سلامت عاقبۃ۔ ہاں جی کیا کیا؟ جنہوں نے کہا واقع
میں سلامتی ہو یہ شرط ہے جواز تاخیر کی ان کو رد کرتا ہے۔ سلامت واقع میں ہو یا تو سلامت رہے گا
تو یا نہیں رہے گا۔ اگر سلامت رہا تو پھر تاخیر ممکن ہو گی۔ سلامت نہ رہا تو پھر تاخیر ممتنع ہو گی۔ جو
ممتنع ہو جائے وہ واقع نہیں ہوتا تو پھر یہ قول سلامتی واقع میں ممکن اور ممتنع کے درمیان تخییر ہو گی۔
تو ممتنع واقع نہیں ہے تو پھر یہ شرط بھی نہیں ہے۔ لہذا جب شرط نہیں پائی گئی تو مشروط بھی نہیں۔ یعنی جو
جواز کی شرط سلامتی فی الواقع کو مانتا ہے گویا یہ اس طرح کہ ممکن اور ممتنع کے درمیان تخییر ـــــ ہے لازم
آئے گا اور ممتنع واقع نہیں ہے تو پھر وقت بالکل مضیق ہے ہماری بحث چلی ہوئی ہے واجب موسع میں یہ
حقیقۃ توسیع کی اٹھ جائے گی چلو جی۔

ترجمہ: اور قول کرنا تقاضا کرتا ہے کرے گا تخییر درمیان ممکن اور ممتنع کے (یا تاخیر ممکن اور ممتنع کے درمیان میں ہو
مسئلہ واقع میں سلامتی نہیں ہے تو پھر ممتنع واقع نہیں ہو سکتا۔) اور یہ اشکال اٹھا دیتی ہے حقیقت توسیع کو (حالانکہ
ہماری بات واجب موسع میں چلی ہوئی ہے) پس تو اس میں تدبر کر۔ دو وجہ ہے۔ ایک ہے حج کوئی بندہ
اس پر حج فرض ہے۔ حج نہیں کیا پھر آگے وقت گزر گیا گزر گیا حتی کہ موت آ گئی تو یہ جو فوت ہوا
واقع میں سلامتی نہ رہی۔ تو جنہوں نے شرط بنایا کہ علم ہو سلامتی کا۔ واجب موسع پوری زندگی میں جب کبھی
ادا کرے گا ہو جائے گا اس لازم آتا ہے کہ گنہگار نہ ہو عمر کی حالانکہ تاخیر کرے اور مر جائے تو گنہگار

ـــــ یہ سبق اتنا ہی لکھا گیا ہے ـــــ فافہم ـــــ

مسلم الثبوت ص ۳۸ سبق ۲.

مسالۃ مقدمۃ الواجب المطلق واجب مطلقاً. واجب کے دو قسم ہیں ایک واجب مطلق ایک واجب مقید
واجب مطلق یہ ہے کہ مع ۔ پہلے واجب مقید کو سمجھو لو. واجب مقید وہ ہے جو وجوب والا حکم ہے اس مقدمہ کے بغیر
نہیں آتا. وہ ہوتا ہے واجب مقید. بغیر مقدمے کے واجب نہیں ہوتا. واجب مطلق یہ ہے کہ واجب ہے بغیر
مقدمے کے اپنی دلیل سے اس کا وجوب ثابت ہے. اس کا وجوب مقدمے پر موقوف نہیں ہے یہ ہے واجب
مطلق ۔ لیکن ایسے ہوتے ہیں کہ وجوب مقدمے پر موقوف ہوتا ہے. اور وجوب مقدمے پر موقوف ہو یہ واجب
مقید ہے جیسے فرمایا اذا نودی للصلوۃ من یوم الجمعۃ فاسعوا الی ذکر اللہ. فاسعوا سعی الی ذکر اللہ.
فاسعوا امر ہے وجوب کے لیے. سعی الی ذکر اللہ واجب ہے یہ مقید ہے اذا نودی کے ساتھ کیونکہ جزاء شرط کے
ساتھ مقید ہوتی ہے تو وجوب مقید ہو گیا ۔ یا فرمایا حج کے متعلق فرمایا للہ علی الناس حج البیت
من استطاع الیہ سبیلا آلایۃ حج کا وجوب استطاعت پر موقوف ہوتا ہے یہ بھی واجب مقید ہے.
دوسرا ہوتا ہے جیسے زکوٰۃ ہے. نصاب شرط ہے. یہ بھی واجب مقید ہے جو اس مقدمے کے بغیر وجوب
نہیں ہوتا. واجب مقید وہ ہوتا ہے جو مقدمے پر وجوب موقوف ہو. مقدمہ پایا جائے گا تو وجوب
آئے گا. مقدمہ نہیں ہے تو وجوب بھی نہیں ہے. واجب مطلق یہ ہے کہ مقدمہ ہے لیکن وجوب اس پر
موقوف نہیں ہے. یہ واجب ہے. وجوب مقدمے پر موقوف نہیں ہے. اس کو کہتے ہیں واجب مطلق.
اب جو واجب مطلق کا مقدمہ ہے. یہ فرماتے ہیں کہ اس کا مقدمہ مطلقاً واجب ہے آگے مقدمہ
کوئی ہو. آگے پھر مقدمہ کو ذکر کیا مطلقاً آگے وہ مقدمہ سبب ہو یا شرط، شرط ہو تو پھر شرعی
عقلی ہو یا عادی. مطلقاً. واجب مطلق کا مقدمہ واجب ہوتا ہے مطلب اس کا یہ ہے کہ واجب
مطلق کا جو مقدمہ ہے اس پر کوئی اور دلیل نہ بھی ہو وجوب کی لیکن واجب مطلق کے وجوب سے
وہ واجب ہو جاتا ہے. یہ معنی ہے ۔ مطلقاً. واجب مقید یہ ہے واجب کا وجوب مقدمے پر
موقوف ہے تو واجب مطلق یہ ہے کہ اس کا وجوب مقدمے پر موقوف نہیں ہے. واجب اپنی
دلیل سے ہے. تو واجب مطلق کا مقدمہ واجب ہوتا ہے مطلقاً یعنی اگر کوئی دلیل بھی نہ ہو مقدمے کے
وجوب پر علیحدہ کوئی دلیل. تو واجب مطلق کے وجوب سے اس کا وجوب آجاتا ہے. اس کو واجب قرار
دیں گے. یہ ہے ہمارا مذہب. بڑے استاذ صاحب سناتے تھے ایک مولوی صاحب کہتا تھا کہ
ہم کہتے ہیں کہ واجب کا مقدمہ واجب ہوتا ہے. پھر زکوٰۃ جو واجب ہے تو دوسرا مال جمع کرنا بھی واجب
ہے. استاذ صاحب نے فرمایا. اتنا پتا نہیں ہے کہ واجب مطلق کی بات ہے. حنفیہ کے نزدیک
واجب مطلق کا مقدمہ واجب ہوتا ہے. واجب مقید نہیں ۔ واجب مقید تو وہ ہے کہ اس کا وجوب مقدمے

مقدمہ نہ ہوگا تو وجوب آئے گا۔ یہاں پر وجوب ہے لیکن وجوب کا فعل جو کرنا ہے وہ مقدمے پر موقوف
ہے بغیر اس مقدمے کے فعل نہیں ہوتا تو مقدمہ بھی واجب ہو جاتا ہے یعنی اس وجوب کے لیے علیحدہ دلیل
کی ضرورت نہیں ہے اسی دلیل سے جس سے فعل واجب ہے وہ بھی ہوگا۔ اور کوئی دلیل نہ ہو۔ یعنی ہمارے
پاس یہ دلیل نہیں ہے کہ وضو واجب ہے نماز پر دلیل ہے کہ واجب ہے۔ اور بغیر وضو کے واجب پر عمل ہو ہی
نہیں سکتا تو پھر ایسا وقت آتا ہے کہ وضو واجب ہو جاتا ہے۔ لوگ پوچھتے ہیں وضو کے واجبات بتائیں
وضو کے وجوہ واجب تو ہے نہیں ۔ یعنی وضو خود واجب ہو جاتا ہے۔ چلو جی۔

ترجمہ: مسئلہ: مقدمہ واجب مطلق کا واجب ہے مطلقاً (یہ اطلاق کی تقسیم) یعنی سبب ہو مقدمہ یا
شرط شرعاً جیسے وضو (وضو شرط ہے اور شرط شئی کی شئی سے خارج ہوتی ہے تو شئی کا وجود اس پر موقوف
ہوتا ہے وجود جو آئے گا علت سے آئے گا لیکن وجود شرط پر موقوف ہے) مثل وضو کے یا
عقلاً شرط ہے۔ شرعاً تو نہیں ہے لیکن عقلاً ہے مثل ترک ضد کے (نماز واجب ہے اتنے تک نماز
پر عمل نہیں ہو سکتا جتنے وقت تک نماز کی ضد کو ترک نہ کریں۔ نماز کی ضدیں ہوتی ہیں۔ اشتغال
بھی ضد۔ نماز کا بھی وقت ہے اور ادھر کرکٹ بھی کھیل رہے ہیں۔ ادھر حوالات کرکٹ کھیل رہے ہیں
تو کرکٹ کو جتنے تک ترک نہ کرو فعل نہیں ہوتا۔ لہذا کرکٹ کا ترک شرط ہے۔ یہ واجب ہو جائے گا
مقدمہ۔ کہ ترک کرو ضدوں کو۔ کہ ایک ضد ہے سویا پڑا ہے سونا بھی تو نماز کی ضد ہے تو
ترک نوم کرنا ہوگا۔ ویسے ضد میں تو فعل نہیں ہو سکتا۔ ہاں۔ کہ کشتی جگہ پر نماز ادا کر دے
اس کو ترک کرنا ہوگا تب فعل نماز ہوگا یہ عقل کہے گی۔ یہ شرط عقلی ہے۔ اور عادۃً منہ کو دھونا
ہے تو چہرے کی تعریف فقہ میں لکھی ہوئی ہے بال جہاں سے اگنے سر کے ختم ہوتے ہیں تو پھر
چہرہ شروع ہوتا ہے۔ اب چہرہ دھوئیں تو اس کی شرط ہے کہ کچھ حصہ سر کے بالوں کا بھی
دھویا جاتا ہے لیکن یہ شرعی شرط نہیں ہے نہ عقلی ہے۔ عقل کہتی ہے کہ اس کے بغیر بھی دھو
سکتے ہیں لیکن عادی ہے۔ عادۃً منہ دھونا چہرے کا بغیر کچھ حصہ بالوں کے دھوتے
نہیں ہوتا۔ چلو جی۔) مثل دھونے جزء کے سر سے واسطے دھونے چہرے کے۔

وقیل فی السبب فقط۔ اب۔ چار قول تھے پہلا قول آگیا کہ مقدمہ واجب مطلق کا مقدمہ واجب
ہوتا ہے مطلقاً۔ اور تین مذہب ہیں ان کو بیان کرتا ہے۔ بعض نے کہا: مقدمہ واجب
مطلق کا واجب ہوتا ہے بلکہ مقدمہ سبب ہو تو سبب سے ملا ہوا ہوتا ہے جو شئی تک
پہنچاتا ہے تاثیر نہیں کرتا۔ واجب کے کی نشان کرتا شئی کو لیکن شئی پہنچاتا ہے۔ بعض نے
کہا: مقدمہ واجب مطلق کا واجب ہے۔ بلکہ وہ مقدمہ جو شرط ہو شرط شرعی شرط۔

مقدمہ ہوگا تو وجوب آئے گا۔ یہاں اگرچہ وجوب ہے لیکن وجوب کا منشا جو ہوتا ہے وہ مقدمے پر موقوف ہے بغیر اس مقدمے کے منشا نہیں ہوتا تو مقدمہ بھی واجب ہو جاتا ہے یعنی اس وجوب کے لئے علیحدہ دلیل کی ضرورت نہیں ہے اسی دلیل سے جس سے فعل واجب ہے وہ بھی ہوگا۔ اور کوئی دلیل نہ ہو۔ یعنی ہمارے پاس یہ دلیل نہیں ہے کہ وضو واجب ہے نماز پر دلیل ہے کہ واجب ہے۔ اور بغیر وضوء کے واجب پر عمل ہو ہی نہیں سکتا تو پھر اسی وقت آتا ہے کہ وضو واجب ہو جاتا ہے۔ لوگ پوچھتے ہیں وضوء کے واجبات بتاؤ کہ وضوء کے جو واجب تو ہے نہیں ۔ یعنی وضو خود واجب ہو جاتا ہے۔ چلو جی۔

ترجمہ: مسئلہ: مقدمہ واجب مطلق کا واجب ہے مطلقاً (یہ اطلاق کی تنقیح) یعنی سبب ہو مقدمہ یا شرط شرعاً جیسے وضو (وضو شرط ہے اور شرط ایسی شے ہوتی ہے جو شے سے خارج ہوتی ہے کہ شے کا وجود اس پر موقوف ہوتا ہے وجود جو آئے گا علت سے آئے گا لیکن وجود شرط پر موقوف ہے) مثل وضو کے یا عقلاً شرط ہے۔ شرعاً تو نہیں ہے لیکن عقلاً ہے جیسا ترک ضد کے (نماز واجب ہے اتنے تک نماز پر عمل نہیں ہو سکتا جتنے وقت تک نماز کی ضد کو ترک نہ کریں۔ نماز کی ضدیں ہوتی ہیں۔ اشتغال بھی ضد ۔ نماز کا بھی وقت ہے اور ادھر کرکٹ بھی کھیل رہے ہیں۔ ادھر حواس کرکٹ کھیل رہے ہیں کرکٹ کو جتنے تک ترک نہ کرو منشا نہیں ہوتا۔ لہذا کرکٹ کا ترک شرط ہے۔ یہ واجب ہو جائے گا مقدمہ۔ کہ ترک کرو ضدوں کو۔ کوئی ایک بندہ ہے سویا پڑا ہے سونا بھی تو نماز کی ضد ہے تو ترک نوم کرنا ہوگا۔ ویسے نیند میں تو منشا نہیں ہو سکتا۔ ہاں ۔ کہ کشتی چل پڑی نماز ادا کردے اس کو ترک کرنا ہوگا تاکہ فعل نماز ہوگا یہ عقل کہے گی۔ یہ شرط عقلی ہے۔ اور عادۃً منہ کو دھونا ہے تو چہرے کی تعریف فقہ میں لکھی ہوئی ہے بال جہاں پر آکر سر کے ختم ہوتے ہیں تو پھر چہرہ شروع ہوتا ہے۔ اب چہرہ دھونا تو اس کی شرط ہے کہ کچھ حصہ سر کے بالوں کا بھی دھویا جاتا ہے لیکن یہ شرعی شرط نہیں ہے نہ عقلی ہے۔ عقل کہتی ہے کہ اس کے بغیر بھی دھو سکتے ہیں لیکن عادی ہے۔ عادۃً منہ دھونا چہرے کا بغیر کچھ حصہ بالوں کے دھوئے نہیں ہوتا۔ چلو جی۔) مثل دھونے جزء کے سر سے واسطے دھونے چہرے کے۔

وقیل فی السبب فقط۔ اب۔ چار قول ہیں پہلا قول آگیا کہ مقدمہ واجب مطلق کا مقدمہ واجب ہوتا ہے مطلقاً۔ اور تین مذہب ہیں ان کو بیان کرتا ہے۔ بعض نے کہا: مقدمہ واجب مطلق کا واجب ہوتا ہے بلکہ مقدمہ سبب ہو کہ سبب شے کا وہ ہوتا ہے جو شے تک پہنچاتا ہے تاثیر نہیں کرتا۔ واجب کہ کہ نشان کرتا شے کو لیکن شے پہنچاتا ہے۔ بعض نے کہا: مقدمہ واجب مطلق کا واجب ہے۔ بلکہ وہ مقدمہ جو شرط ہو کہ شرط بھی شرعی شرط۔

جیسے وضو ہے۔ چوتھا مذہب ہے انہوں نے کہا کہ واجب مطلق کا مقدمہ واجب ہوتا ہی نہیں۔ سرے سے بات چھوڑ دی خواہ کوئی ہو۔ مقدمہ شرط ہو یا سبب ہو۔ شرط ہو تو شرعی ہو یا عقلی یا عادی ہو۔ مطلب یہ ہے کہ واجب کے وجوب سے وہ واجب نہیں رہا۔ اس کا وجوب اپنی دلیل سے ہوگا۔ علیحدہ دلیل ہوگی۔ مقابلہ میں یہ مذہب بنے گا۔ یہ تو کہا: دلیل نہیں ملی۔ پھر تک بھی واجب مطلق کا مقدمہ واجب ہوگا۔ آگے عام ہے کوئی مقدمہ ہو۔ یعنی تین مذہب اور بھی ہیں۔ کل چار مذہب ہیں۔ ہاں جی وہ کہتے ہیں واجب مطلق کا مقدمہ واجب ہے بلا وہ جو سبب ہو فقط اس سے باقی کی نفی ہوگئی۔ تیسرا مذہب ہے۔ شرط شرعی فقط باقی رہ گیا سبب ہے تو یہ واجب نہیں ہوگا۔ اسی طرح شرط ہو عادی عقلی وہ بھی واجب نہیں ہوگا۔ چوتھا مذہب ہے لا وجوب مطلقاً۔ اس کا وجوب اپنی مستقل دلیل سے آئے گا۔ اور یہ کہتے ہیں کہ کوئی اور دلیل نہ بھی ہو واجب مطلق کا مقدمہ واجب ہو جاتا ہے چھوڑ جی

پھر اور کہا گیا شیخ سبب کے فقط اور کہا گیا شیخ شرط شرعی کے فقط اور کہا گیا نہیں وجوب مطلقاً۔

لنا ان التکلیف بہ بدون تکلیف المقدمۃ الخ اب ہماری دلیل۔ اب دعویٰ یہ ہے کہ مقدمہ واجب مطلق کا واجب ہے۔ اگر تم کہو مقدمہ واجب مطلق کا واجب ہے تو تم نے ہماری بات مان لی۔ دلیل کی ضرورت نہیں ہے اگر کہو واجب مطلق کا مقدمہ واجب نہیں ہے تو واجب کے ساتھ تو تکلیف ہے کہ امتثال کرنا ہے تو مقدمہ تو واجب ہے نہیں۔ اس تقدیر پر واجب کا مقدمہ واجب نہیں۔ پھر مقدمے کا ترک جائز ہوگا۔ یہ واجب کا موقوف علیہ ہے عین اسی وقت کیوں جو واجب نہیں ہے۔ واجب وہ ہوتا ہے اس کا ترک جائز نہیں ہوتا تو جو واجب ہے نہیں لہذا ترک جائز ہے تو عین وقت میں واجب کرنا بھی ہے اور ترک کر سکتے نہیں۔ وہ یہیں کہ واجب کو ادا کر بلا واجب کا جو موقوف علیہ ہے اس کے ترک کے ساتھ۔ وہ ترک بھی ہو اور واجب بھی ادا کر۔ یہ تو اس طرح ہے جیسے کوئی کہے ایک ٹانگ اٹھاؤ تو کرسی کی طرح ایک ٹانگ پر کھڑے ہو جاؤ اب کوئی کہے۔ دوسری ٹانگ بھی اٹھاؤ تو کھڑے بھی رہو۔ یہ تکلیف ہوگی تکلیف بالمحال یہ اجتماع نقیضین ہے۔ واجب کرو بھی اور نہ بھی کرو۔ واجب کرو تو واجب کا موقوف علیہ جو ہے اس کے بغیر تو ممکن ہوتا نہیں۔ تو ورت کیوں کرو۔ وہ تو واجب ہے نہیں لہذا اس کے بغیر تو کرنا نہیں ہے۔ تو ترک بھی جائز ہے تو واجب نہیں۔ تو وقت یہ اس طرح ہے کہ کرو بھی اور نہ بھی کرو۔ کیونکہ جو کرو تو وقت مقدمہ ہوگا تو کر سکیں گے۔ اب مقدمہ تو ہے نہیں واجب۔ ترک بھی جائز ہے لہذا یہ ہوگا۔ کرو بھی اور نہ بھی کرو یہ اجتماع

کرنا بھی ہے

جرعنا ۱۲۔

نقیضین ہے اس کو کہتے ہیں تکلیف بالمحال۔ واجب مقدمے کے بغیر ہو سکتا ہی نہیں تم کہو واجب
بھی ہے تو کہتا ہے اور اس کے بغیر ہو سکتا نہیں تو وہ اس کا عدم بھی ہوگا۔ وجود بھی ہے عدم بھی
ہے اجتماع نقیضین۔ باطل ہے۔ یہ اصول فقہ ہے۔ جناب۔ مشکل ہے کہ مسلم الثبوت مسبق لمصاب
میں بھی۔ اگر یہ نہ ہو تو مشکل ہے۔ واجب کا مقدمہ واجب نہیں ہے مقدمہ تو موقوف علیہ
ہوتا ہے۔ اس کے بغیر عمل ہو سکتا ہی نہیں۔ تو واجب نہیں ہے تو ترک بھی جائز ہے۔ یہ واجب
ہے تو موقوف علیہ کا ترک بھی جائز۔ تو وہ موقوف بغیر موقوف علیہ کے وجود میں نہیں آ سکتا
تو وہ یہ ہوگا واجب ہے کر۔ موقوف علیہ کا ترک جائز ہے۔ اس کا عدم بھی ہوگا پھر وجود
اور عدم دونوں اکٹھے ہو جائیں گے۔ تو تمہارے سے ہوگی طلب۔ یہ اس طرح ہے کہ کرو بھی تم
نہ بھی کرو۔ ایک ہی وقت۔ وہ کرے یا نہ کرے۔ واجب کہتا ہے کرے۔ تو مقدمہ کہتا ہے
نہ کرے۔ تو وہ مکلف ہے کیسے دونوں اکٹھے صادر ہو سکتے ہیں۔ یا عمل ہوگا تو
یا نہیں ہوگا۔ اجتماع نقیضین ہے تو تکلیف بالمحال ہے لہذا ماننا پڑے گا کہ تکلیف واجب
کی بغیر تکلیف مقدمے کی محال کو پہنچائے گی۔ تو تکلیف بالمحال تو باطل ہے لہذا تکلیف واجب
کی بغیر تکلیف مقدمے کے باطل ہوگی تو مقدمہ واجب ہو گیا۔

ترجمہ: واسطے ہمارے یہ دلیل ہے کہ طلب سا تو واجب کے (تکلیف میں طلب ہوتی ہے) بغیر طلب
مقدمے کے پہنچائے گی طرف تکلیف محال کے۔

۲۷-۱ الاتری تحصیل اسباب الواجب واجب اذ۔ اب اس دلیل پر تائید دیتا ہے۔ ایک شی ہے واجب۔ تو واجب
ہم نے کرنا ہے۔ واجب کے جو اسباب ہیں ان کی تحصیل بھی واجب ہو جاتی ہے کیونکہ جو بغیر اسباب کے واجب
ادا نہیں ہوتا تو واجب کی تحصیل کرنی ہے تو اسباب کی تحصیل بھی واجب ہو جاتی ہے اور حرام جو ہے
تو وہ حرام ہے۔ نہیں کرنا۔ تو حرام کے اسباب بھی حرام ہوتے ہیں۔ کیوں اگر حرام نہ کرے تو اسباب
اپنائے گا تو پھر تو حرام میں وقوع ہو جائے گا۔ تو حرام کے اسباب بھی حرام ہوتے ہیں۔ تو واجب
جو ہے اس کے اسباب کی تحصیل بھی واجب ہو جاتی ہے یا طوجی۔ دلیل پیچھے آ گئی اب اس پر
تائید پیش کرتا ہے۔ کیا تم نے دیکھا نہیں کہ ایک کام واجب ہے اس کے اسباب اپنانا بھی واجب
ہو جاتا ہے وہ اس لیے واجب ہو جاتا ہے ان اسباب کے اپنانے کے بغیر واجب ادا نہیں
ہوتا۔ حرام تو حرام کے اسباب بھی حرام ہوتے ہیں۔ کیونکہ زنا تک بندہ حرام سے بچ نہیں
سکتا حرام ہے جتنے تک اسباب کو حرام نہ سمجھے۔ تو اسباب حرام ہوتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں
فرمایا ولا تقربوا الزنیٰ زنا کے قریب نہ جاؤ۔ زنا حرام ہے۔ اس کے قریب سے منع فرمایا۔ کیونکہ اسباب

یعنی حرام ہیں: ترجمہ: کیا نہیں دیکھتا تو تحصیل اسباب واجب کی واجب ہے اور اسباب حرام کے حرام ہیں
بالاجماع۔ یعنی اس پر اجماع ہے۔ چلو جی۔

وما قیل یجوزان یکون وجوبہا الخ اب بعض نے کہا: جو کوئی اعتراض کرتا ہے: واجب مطلق کا مقدمہ
واجب ہے لیکن مستقل دلیل سے۔ تو کہہ سکتے ہیں کہ واجب مطلق کا مقدمہ واجب ہے لیکن وہ وجوب اور
دلیل سے ہے۔ واجب کے وجوب کی دلیل اور ہے۔ مقدمے کی دلیل اور ہے۔ جب یہ ہے تو کہہ سکتے ہیں
واجب مطلق کا مقدمہ واجب ہے۔ جیسے کہ الایمان۔ نماز روزے کا مقدمہ ہے ایمان۔ کیونکہ نماز
روزے کی قبولیت صحت ایمان پر موقوف ہے۔ کہ بغیر ایمان کے نماز روزہ نہیں ہوتا۔ تو ایمان
یہ بھی مقدمہ نماز روزے کا باوجود اس کے ایمان کی اپنی دلیل ہے۔ واجبات کی دلیل
کے علاوہ ہے۔ لوکان فیہما آلہۃ الا اللہ لفسدتا الآیۃ ان فی خلق السموات والارض
واختلاف اللیل والنہار ــــ اقیموا الصلوٰۃ آتوا الزکوٰۃ ــ تو اپنی اپنی دلیل ہے سمجھے۔ تو
یہ انہوں نے اعتراض کیا۔ کہتا ہے ما قیل ہماری کلام اس میں نہیں ہے کہ واجب کا مقدمہ واجب ہے
اس کی اپنی دلیل ہوتی ہے۔ اس میں تو کلام ہی نہیں ہے۔ کلام اس میں ہے بحیثیت جو واجب کی دلیل ہے
کہ فرض کرو مقدمے کی دلیل ہے ہی نہیں۔ تو ہم کہتے ہیں کہ اسی واجب مطلق کا مقدمہ وہ اسی
کے وجوب سے اگر کوئی اور دلیل نہ ہو تو وہ مقدمہ اسی واجب سے واجب ہے۔ اور کوئی دلیل نہ ہو۔
اس میں کلام ہے۔ اور اس میں کلام نہیں ہے کہ مستقل دلیل ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ فرض کرو کہ اور دلیل
منافی ہو تو بھی اس سے وجوب آجاتا ہے۔ کہ یجوز میں جواز ہے یہ تو امکان ہے
امکان ہے تو غیر ہو کہ نہ ہو۔ تم نے کہا جائز ہے کہ مستقل دلیل اور ہو۔ ہماری نزاع اس میں ہے اگر کوئی
نہ ہو اور دلیل۔ تو واجب مطلق کا مقدمہ اسی طرح واجب مطلق سے واجب ہو جاتا ہے ہاں جی۔
مستقل دلیل سے واجب ہے جیسے ایمان۔ تو ہم کہتے ہیں ہماری کلام اس میں نہیں ہے ہماری
کلام اس میں ہے فرض کرو اور کوئی دلیل نہ ہو تو مقدمہ کا وجوب اسی سے آجاتا ہے۔ اب
یہاں بھی فرض کرو۔ ہم فرض کریں ایک شئی واجب اور دوسری شئی اس کا مقدمہ۔ ہم فرض
کرتے ہیں کہ مقدمہ پر کوئی دلیل نہیں۔ تو اسی واجب سے وہ مقدمہ واجب ہو جاتا ہے۔ چلو فرض
کریں نماز واجب ہو۔ کہ فرض کرو ایمان کے وجوب پر اور دلیل نہ ہو تو مقدمہ تو ہے تو ایمان
واجب ہوگا۔ لیکن یہاں پر تو ایمان پر مستقل دلیل ہے۔ تو ہماری کلام اس میں ہے کہ فرض
کرو۔ اور صرف اس کو دیکھو کہ واجب مطلق کو دیکھو۔ اور مقدمہ کو دیکھو کہ یہ مقدمہ ہے
اور یہ نہ دیکھو کہ واجب ہے کسی دلیل سے۔ تو پھر مقدمہ اسی کے وجوب سے واجب

(حاشیہ:) کلام۔

بھی حرام ہیں: ترجمہ: کیا نہیں دیکھا تو تحقیق اسباب واجب کی واجب ہے اور اسباب حرام کے حرام ہیں
بالاجماع۔ یعنی اس پر اجماع ہے۔ چلو جی۔

وما قیل یجوز ان یکون وجوبھا الخ اب بعض نے کیا: جو کوئی اعتراض کرتا ہے: واجب مطلق کا مقدمہ
واجب ہے لیکن مستقل دلیل سے۔ تو یہ کہہ سکتے ہیں کہ واجب مطلق کا مقدمہ واجب ہے لیکن وہ وجوب اور
دلیل سے ہے۔ واجب کے وجوب کی دلیل اور ہے۔ مقدمے کی دلیل اور ہے۔ جب یہ ہے تو کہہ سکتے ہیں
واجب مطلق کا مقدمہ واجب ہے۔ جیسے کہ ایمان۔ نماز روزے کا مقدمہ ہے ایمان۔ کیونکہ نماز
روزے کی قبولیت صحت ایمان پر موقوف ہے۔ کہ بغیر ایمان کے نماز روزہ نہیں ہوتا۔ تو ایمان
ہے بھی مقدمہ نماز روزے کا باوجود اس کے ایمان کی اپنی دلیل ہے۔ واجبات کی دلیل
کے علاوہ ہے۔ لو کان فیہما الھۃ الا اللہ لفسدتا آیۃ ان فی خلق السموات والارض
واختلاف اللیل والنھار ــــ اقیموا الصلوۃ آتوا الزکوۃ ــ تو اپنی اپنی دلیل ہے سمجھے۔ تو
یہ انہوں نے اعتراض کیا۔ کہتا ہے ماقیل ہماری کلام اس میں نہیں ہے کہ واجب کا مقدمہ واجب ہے
اس کی اپنی دلیل ہوتی ہے۔ اس میں تو کلام ہی نہیں ہے۔ کلام اس میں ہے بجز اُس جو واجب کی دلیل ہے
کہ فرض کرو مقدمے کی دلیل ہے ہی نہیں۔ تو ہم کہتے ہیں کہ اسی واجب مطلق کا مقدمہ وہ اسی
کے وجوب سے اگر کوئی اور دلیل نہ ہو تو وہ مقدمہ اسی واجب سے واجب ہے۔ اور کوئی دلیل نہ ہو۔
اس میں کلام ہے۔ اور اس میں کلام نہیں ہے کہ مستقل دلیل ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ فرض کرو کہ اور دلیل
نہ ہو بھی ہو تو بھی اسی سے وجوب آ جاتا ہے۔ کہ یجوز میں جواز ہے ~~[illegible]~~ امکان ہے
امکان ہے تو غیر ہو کے نہ ہو۔ تم نے کہا جائز ہے کہ مستقل دلیل اور ہو۔ ہماری نزاع اس میں ہے اگر کوئی
نہ ہو اور دلیل۔ تو واجب مطلق کا مقدمہ اسی طرح واجب مطلق سے واجب ہو جاتا ہے ہاں جی۔
مستقل دلیل سے واجب ہے جیسے ایمان۔ تو ہم کہتے ہیں ہماری کلام اس میں نہیں ہے ہماری
کلام اس میں ہے فرض کرو اور کوئی دلیل نہ ہو تو مقدمے کا وجوب اسی سے آ جاتا ہے۔ اب
یہاں بھی فرض کرو۔ ہم فرض کریں ایک شئی واجب اور دوسری شئی اس کا مقدمہ۔ ہم فرض
کرتے ہیں کہ مقدمہ پر کوئی دلیل نہیں۔ تو اسی واجب سے وہ مقدمہ واجب ہو جاتا ہے۔ چلو فرض
کریں نماز واجب ہو کہ فرض کرو ایمان کے وجوب پر اور دلیل نہ ہو تو مقدمہ تو ہے تو ایمان
واجب ہوگا۔ لیکن یہاں پر تو ایمان پر مستقل دلیل ہے۔ تو ہماری کلام اس میں ہے کہ فرض
کرو۔ اور صرف اس کو دیکھو کہ واجب مطلق کو دیکھو۔ اور مقدمہ کو یہ دیکھو کہ یہ مقدمہ ہے
اور یہ نہ دیکھو کہ واجب ہے کسی دلیل سے۔ تو پھر مقدمہ اسی کے وجوب سے واجب

کلام۔

ہو جائے گا۔ چلو جی: ترجمہ: لازم وہ جو کہا گیا جائز ہے یہ کہ ہوگا وجوب اس کا (مقدمے کا)
واسطے غیر واجب کے مثل ایمان کے۔ پس نتیجہ اس کا یہ ہے کہ بے شک کلام ماتن کا نظر کرنے کی طرف
اس کے (یعنی واجب کے۔ یعنی طرف وجوب واجب کے) کلام اس میں ہے کہ وجوب واجب کو دیکھو
تو مقدمے کے وجوب کو نہ دیکھو مستقل دلیل سے۔ ہم کہیں گے کیونکہ مقدمہ ہے۔ اس واجب کے
وجوب سے وہ مقدمہ واجب ہے۔ اگر اس پر کوئی دلیل وجوب کی نہ بھی ہو تو بھی اسی واجب کے
وجوب سے واجب ہوگا۔ چلو جی۔
ان قلت لایلزم الامر لغو بحا۔ آپ فرماتے ہیں کہ تم مقدمے کو واجب کہتے ہو۔ واجب کے وجوب سے
مقدمہ واجب ہو گیا۔ حالانکہ الامر للوجوب ہوتا ہے۔ امر ہو تو مامور بہ واجب ہوتا ہے۔ امر کے
بغیر تو وجوب ہوتا ہی نہیں ہے۔ یہاں تم نے مقدمہ میں کہا کوئی دلیل نہ ہو، کوئی امر نہ ہو۔ واجب
ہے۔ تو کوئی واجب بغیر امر کے نہیں ہوتا۔ الامر للوجوب۔ جہاں امر ہوگا اس کا مامور بہ ہوگا مامور
بہ واجب ہوتا ہے۔ یہاں تم نے بغیر امر کے کہہ دیا کہ واجب ہے۔ امر نہیں ہے۔ یہاں جی۔
قلت لا انزام۔ ہم اس کا جواب دیا جو تم کہتے ہو واجب کا امر صریح ہونا چاہیے تب واجب
ہے۔ مقدمہ کے وجوب کے لیے امر صریح ہونا چاہیے۔ اس کا جواب دیتا ہے جو مامور بہ ہوگا
وہ واجب ہوگا ہماری اس میں کلام نہیں ہے۔ ہم یہ نہیں کہہ رہے کہ مقدمہ مامور بہ
ہے کہ نہیں ہے۔ ہماری اس میں کلام نہیں ہے۔ ہماری اس میں کلام ہے کہ ایک شی ہے واجب
تو دوسرا ہے مقدمہ اس۔ تو اس کے وجوب سے یعنی اس کا وجوب مقدمے کے وجوب کو مستلزم
ہے کہ مقدمے کا وجوب واجب کے وجوب کے تابع ہے۔ ہمارا نزاع اس میں نہیں ہے
کہ امر صریح ہے کہ نہیں ہے مقدمہ۔ ہم اس میں کلام ہی نہیں کر رہے۔ یہاں جی۔ تم نے
کہا لایلزم الامر صریحا۔ امر صریح ہے نہیں پھر مقدمہ واجب کیسے ہو گیا کیونکہ کسی شی کا
وجوب تو امر سے آتا ہے وہ مامور بہ ہوتا ہے۔ اس کا جواب دیا ہماری کلام اس میں
نہیں ہے کہ مقدمہ مامور بہ ہے کہ نہیں ہے ہم کہتے کوئی ہے لہذا واجب ہے تم کہتے
امر صریح ہونا چاہیے۔ اس میں تو جھگڑا نہیں ہے۔ ہم کہتے ہیں ایک ہے واجب اور
ایک ہے اس کا مقدمہ۔ ہمارے لیے ایک شی واجب ہو گئی۔ پھر دیکھا کہ اس پر عمل
تب ہوگا کہ فلانی شی پائی جائے۔ کیا اس واجب کا وجوب مقدمے کے وجوب کو مستلزم
ہے۔ کیا وجوب اس کا واجب کے وجوب کے تابع ہے۔ تو ہم کہتے ہیں کہ ہاں ہے۔ چلو جی۔
ترجمہ: اگر کہے تو نہیں لازم امر صریحا۔ از روئے توضیح کے (یہ ضروری نہیں ہے جو مقدمہ ہو واجب کا

ذاتی کے لیے اور جیسے بھی ہو۔ واجب تو وہ ہوگا جو مامور بہ ہو۔ مقدمہ کے لیے وہ لازم نہیں ہے تو پھر اس کا وجوب
کیسے ہے۔ وجوب تو اوپر سے آتا ہے)۔ کہتا ہوں میں نہیں نزاع پیچھے ہے کہ (اس میں نزاع نہیں ہے کہ مقدمہ
مامور بہ امر کا ہے یا نہیں ہے) سوال میں ہمارا انزاع نہیں ہے (محل نزاع کو دیکھو واجب[عہ] کے وجوب سے
مقدمے کا وجوب آتا ہے یا نہیں آتا۔ ہم کہتے ہیں کہ آتا ہے) بلکہ مراد یہ ہے کہ بے شک وہ (وجوب
الواجب مستلزم ہے اس کو (مقدمے کے وجوب کو۔

عہ یہ محل نزاع ہے

وھو معنی قولھم۔ اب اس پر لگتا ہے کہ کیا تم نے ہمارے اصولیوں کا قول نہیں سنا داناؤں کا
دانا لوگ کہتے ہیں۔ ایجاب المشروط ایجاب الشرط۔ مشروط واجب ہو تو شرط پر کوئی دلیل
ہے یا نہیں ہے اس میں ہماری کلام نہیں ہے۔ مشروط کا ایجاب یہ ایجاب شرط کا ہے۔ کیوں
مشروط کا وجود بغیر شرط کے نہیں آ سکتا۔ مشروط کا معلوم ہونا چاہیے۔ ہم نے جانا کہ مشروط
واجب ہے تو ہم کہیں گے پس ایجاب مشروط ایجاب شرط ہے۔ جیسے کسی نے مستری کو اسے
کہا کام کرنا تھا۔ کل کام شروع کرنا ہے آٹھ بجے آ جانا۔ وہ جو آٹھ بجے پہنچ گئے۔ کام تو واجب
ہو گیا۔ اب یہ بھی ہے کہ آلات بھی ساتھ ہوں۔ وہ جو آئے اور آلات ساتھ نہیں ہیں۔ وہ کہے گا
نے کام جو کرنا ہے تو کیا آلات ساتھ نہیں ہے کیا؟ وہ کہے گا کہ آپ نے آلات کا حکم صریح تو نہیں
دیا تھا۔ کوئی عقل مند آدمی دانا آدمی اس بات کو تسلیم کرے گا۔ وہ کہے گا جب کام کرنا
تھا تو ایجاب مشروط کا ایجاب شرط کا ہوتا ہے۔ شرطیں بھی ساتھ آ جاتی ہیں۔ جب
سبق پڑھنا تھا اور کتاب ہے نہیں۔ سبق پڑھنا ہے کہ شروع کرے۔ آ گئے طالب۔ تم
کتاب۔ کتاب نہیں ہے۔ دیکھے نہیں ہے۔ یہ بندہ جا رہا ہے۔ اس لیے کہتے ہیں۔

ترجمہ: اور یہی معنی ہے قول ان کا ایجاب المشروط ایجاب الشرط۔ چلو جی۔

وھذا لا یلزم الا معصیۃ واحدۃ۔ اب فرماتے ہیں کہ واجب مطلق کا جو مقدمہ ہے اس کا وجوب
واجب کے تابع ہے اب اس پر تاکید پیش کرتا ہے لہذا اگر انسان نے واجب کا ترک کیا تو واجب
کے ترک سے گناہ ایک ہوگا۔ باقی رہ گئے واجب جو ترک ہوا اسباب بھی ترک ہو گئے
شرطیں بھی ترک ہو گئیں۔ لیکن ان کے ترک سے گناہ نہیں ہے کیونکہ واجب اصلی کا ترک
ان کا جو وجوب تھا یعنی مقدمہ خواہ شرط تھا یا سبب تھا ان کا وجوب اس وجوب کے تابع
تھا۔ جب اصل کا ترک کیا تو ان کا بھی ترک آ گیا۔ لیکن گناہ ایک ہوگا۔ ہاں جی۔
اگر مستقل وجوب آتا تو ایسے اسباب کے ترک اور شرطوں کے ترک سے گناہ متعدد ہو جاتے
حنفی مذہب ہے ہاں جی۔ کیسا سوہنا پیارا مذہب ہے۔ ایک گناہ لازم آتا ہے کیوں

اس لیے کہ شرائط اور اسباب کا جو وجوب تھا وہ اس وجوب کے تابع تھا۔ تو ایک اصلی وجوب ہے اور ایک وجوب تابع ہے۔ اصلی کے ترک پر گناہ ملے گا۔ اور اس کے ترک پر نہیں ہوگا۔ تاکہ اصلی اور تابع کا فرق رہے۔ چلو جی۔

ترجمہ: اور واسطے اسی کے نہیں لازم آتا مگر گناہ ایک ساتھ نظر کرنے کے طرف واجب اصل کے نا گناہ ساتھ نظر کرنے کے طرف اسباب اور شرائط کے مراد ترک شرائط ہے۔ سمجھے۔ بس۔

مسلم الثبوت ص ۳۹ سبق: ۱

قالوا لو وجب لزم تعقل الموجب له: واجب مطلق کا مقدمہ واجب نہیں ہوتا۔ اگر واجب کے وجوب سے وہ واجب ہو تو موجب اور کو اس کا تصور ہونا چاہیے۔ لازم آتا ہے۔ کوئی اور کسی شئی کا کرتا ہے تو پہلے اس کا تصور ہوتا ہے۔ اور لازم باطل ہے کیونکہ ہم بہت شئی کو واجب کرتے ہیں اور ان کے مقدمات ہیں ہمیں ان کا تصور تک نہیں ہوتا ہے۔ لہذا ہم کئی چیزیں واجب کرتے ہیں ہمیں ان کے مقدمات کا تصور ہی نہیں ہوتا۔ اگر اس کے وجوب سے وجوب آئے تو پھر تو تعقل ہونا چاہیے ہاں جی۔ واجب مطلق کا مقدمہ واجب نہیں ہوتا۔ ہم کہتے ہیں اگر واجب ہوتے مقدم ہے تو پھر واجب کرنے والے کو اس کو تعقل لازم آئے گا کیونکہ وہ شئی جو واجب کرتا ہے۔ اس کو علم تعقل اس کا پہلے ہوتا ہے پھر واجب کرتا ہے۔ حالانکہ ہم کئی چیزیں واجب کرتے ہیں۔ امر کرتے ہیں لیکن ان کے مقدمات کئی ہوتے ہیں اور ہمیں ان کا تعقل ہی نہیں ہوتا۔ بغیر موجب آمر تو واجب نہیں ہوتا۔ — چلو جی۔

ترجمہ: کہا انہوں نے اگر واجب ہوتا ~~لازم~~ لازم ہوگا آئے گا تعقل موجب کا واسطے اس مقدمے کے۔

قلنا ممنوع۔ یہ عقلی دلائل ہیں۔ اس کا جواب دیتا ہے۔ تم نے کہا اگر مقدمہ واجب ہو تو موجب آمر کو اس کا تعقل لازم ہے۔ کیونکہ تعقل جو ہوتا ہے اگر امر صریح ہو تو مامور بہ کا تعقل لازم آتا ہے۔ اگر امر ضمنی ہے تو پھر کوئی نہیں — یہ بات جو ہے کہ تعقل موجب کو لازم ہے یہ امر صریح میں ہے۔ واجب مطلق کا مقدمہ جو ہے اس کا وجوب ضمنی ہے اور اس کے لیے تعقل لازم اور ضروری نہیں ہے۔ جیسے میں نے کہا: سبق پڑھو۔ طالب علم کتاب ساتھ نہیں لائے۔ کیونکہ اس پر پڑھنا تھا اور امر تھا اور یہ بغیر کتاب کے تو نہیں ہوتا۔ تو اس کا امر ضمنی ہے۔ اب اس کا تعقل ضروری نہیں ہے موجب کو۔ وہ تعقل ضروری امر صریح میں ہوتا ہے ہاں جی۔ موجب آمر کو جو تعقل لازم ہے وہ مامور بہ صریح میں ہے جو امر صریح کرے گا تو موجب آمر کو اس کا تعقل لازم ہوگا۔ پہلے علم ہوتا ہے پھر امر آتا ہے باقی رہ گیا جو ضمنی ہیں۔ اس کے لیے تعقل لازم نہیں ہے۔

ترجمہ: ریتے میں ہم ممنوع ہے اور جزی نیت لہ لازم ہے اگر ہو امر صریح۔ چلو جی۔

ومن ضمنها ام يلزم لتعلق الخطاب به بنفسه الخ: اب اس پر توضیح بیان کرتا ہے۔ تو کہتا ہے کیوں

کہ مقدمہ واجب ہوتا ہے لیکن اس کا وجوب واجب اصلی کے وجوب سے ہوتا ہے اس لیے خطاب کا تعلق

کبھی لازم نہیں آتا اور نہ نیت ضروری ہے۔ لیکن نہ بھی ہو تو بھی واجب ہوتا ہے۔ اس لیے خطاب

کا تعلق بھی لازم نہیں ہے اور اس کی نیت ضروری ہے۔ ٹھیک ہے جی۔ کیونکہ اس کا تعلق لازم نہیں

ہے اس لیے لیکن مقدمے کے ساتھ خطاب کا تعلق لازم نہیں ہے اور اس کی نیت بھی ضروری نہیں ہے۔

نیت ہو یا نہ ہو۔ نیت کرے یا نہ کرے لازم نہیں ہے۔

ترجمہ: اور اسی جگہ سے نہیں لازم تعلق خطاب کا ساتھ ذات اس مقدمے کے اور نا وجوب نیت کا۔

فرع: اذا اشتبهت المنكوحة الخ: خطاب کا تعلق ہوتا ہے امر صریح میں۔ نیت وجوب بھی امر صریح میں

متعلق ہونا۔ ایک مثال ہوتی ہے تو پھر کرتا ہے۔ یہ ضروری ہے اس کو کرنا پڑے گا۔ ٹھیک ہے۔ امر صریح میں وجوب

کی نیت ہوتی ہے۔ امر صریح میں خطاب کا تعلق ہوتا ہے یہ کرے۔ اب توضیح بیان کرتا ہے۔ واجب کا

مطلق کا مقدمہ واجب ہوتا ہے۔ وہ جیسے یہ ہے ایک آدمی شادی ہوئی اس کو کہا گیا اس کمرے میں

تیری دلہن ہے۔ وہ ادھر جاتا ہے۔ دیکھتا ہے تو کمرے میں دو عورتیں ہیں۔ چارپائی پر۔ ایک اس

پر اور ایک اس پر۔ اور وہ اپنی بیوی کو جانتا ہی نہیں۔ رات کی پہلی ملاقات ہے۔ اگر دوسری

ہو تو پہلے کے اندھا تھا (یعنی پہلی رات گزاری ہے اور پھر بھی بیوی کا پتا نہیں ہے)۔ رات پہلی اور منکوحہ

کو نہیں جانتا اور وہ عورت دوسری بھی اجنبی ہے۔ شریعت کہتی ہے منکوحہ حرام ہو گئی ہے۔ آؤ۔

کیوں۔ حرام سے تب بچے گا جب ہر ایک حرام ہے۔ الکف عن الحرام واجب ہے۔ اب اس کو تو پتا نہیں

ہے لیکن کف عن الحرام تب ہو گا کہ جب منکوحہ کو بھی کیونکہ حرام ہے تب بچے گا۔ یہ دیکھو

یہ دونوں کیوں حرام ہو گئیں۔ یعنی کف عن الحرام یہ تھا واجب۔ واجب کا مقدمہ یہ ہے کہ

کف دونوں سے ہو۔ واجب کا مقدمہ یہ ہے کہ کف دونوں سے ہو۔ کیونکہ کف عن الحرام واجب ہے

ٹھیک ہے جی۔ طالب علم۔ ایک شاگرد نے کہا: حضرت ایک شخص کی دو بیویاں تھیں؟ استاذ صاحب مسکرائے

اور فرمایا کہ دو بیویاں کہاں تھیں۔ شادی ہوئی جب کمرے میں داخل ہوا تو دو بیویاں

عورتیں ہوتی ہو گئیں اب اس کو معلوم نہیں ہے کہ منکوحہ کون ہے؟ کف عن الحرام تو ہے واجب

اور اس کا مقدمہ ہے کہ دونوں سے کف کرے۔ کف عن الحرام ہے اجنبیہ اور اجنبیہ سے تب

بچے گا کہ اس کی اپنی بیوی بھی حرام ہو۔ کیونکہ حرام سے یقیناً تب بچے گا۔ لیکن ایسا نہ ہو

کہ وہ سمجھے بیوی ہے اور وہ ہو اجنبیہ۔ اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ بیوی ہو۔ لیکن کف عن الحرام ہے

عدم خطاب کا تعلق مقدمہ لازم نہیں ہے۔

اجنبیہ لہذا اس سے تب تک بچے گا کہ اس کی بیوی کو بھی حرام ہو۔

ترجمہ: فرع۔ جب مشتبہ ہوگئی منکوحہ ساتھ اجنبیہ کے حرام ہوگی منکوحہ۔ کیونکہ کف عن الحرام

واجب ہے لہذا وہ الکف عن حرام ساتھ کف کے ہے ان دو سے۔ چلو جی۔

ولو قال احدکما طالق ھذا متصل اِلخ۔ اب اور فرع۔ اس کی دو بیویاں تھیں۔ اس نے کہا: احدکما طالق۔

تم دو میں سے ایک طالق ہے۔ اب اس پر دونوں حرام ہوگئی۔ یعنی بیان سے پہلے۔ جو بیویاں ہیں پھر

احدکما۔ بیان سے پہلے دونوں حرام ہیں کیونکہ کہ حرام سے اجتناب یقیناً تب ہوگا کہ دونوں حرام

ہوں۔ یہ اس کی تفریع ہے۔ چلو جی۔ بیان سے پہلے دونوں اس پر حرام ہوگئیں۔ ایک اور

صورت بھی ذکر فرما رہے ہیں۔ اس نے کہا: اس نے ایک کو طلاق دی تھی پھر بھول گیا یعنی

کہتا تھا ان دونوں میں سے ایک کو طلاق دی تھی۔ اور یہ یاد نہیں کہ یہ تھی یا وہ تھی۔ تو وہ

دونوں حرام ہوگئیں۔ کیونکہ اجتناب حرام سے یقیناً تب ہوگا۔ چلو جی۔

ترجمہ۔ اور اگر کہا: احدکما طالق۔ حرام ہوگئیں دونوں اوپر اس کے کیونکہ اجتناب یقیناً ہو سکتا ہے۔

اقول فالغایۃ داخلۃ فی المغیا اِلخ۔ اب کہتے ہیں اقول۔ ایک مسئلہ ہے یہ بھی تفریع ہے۔ جو قرآن مجید

میں ہے فاغسلوا وجوھکم وایدیکم الی المرافق۔ تو فاغسلوا ایدیکم۔ دھو تم اپنے ہاتھوں کو یہ

کا اطلاق انگلی تک آتا ہے یعنی پورے بازو پر۔ یہ غایت اسقاط ہے۔ یعنی مرافق سے اوپر

تک۔ مرافق تک۔ لہذا والوجہ ہو کس طرح؟ وضو ہے واجب تو ہاتھوں کا دھونا جو ہے مرافق

تک تو پھر یقین سے مغیا پر عمل تب ہوگا مرافق کو بھی مغیا میں داخل کیا جائے جو اسے

تھا ہاتھ تو انگلی سے لے کر انگلے کندھا یعنی پورے بازو کو) اب فرمایا الی المرافق۔ تو مغیا میں غایت

کو داخل کریں گے تب یقین سے واجب پر عمل ہوگا۔ چلو جی فاغسلوا وجوھکم۔ مغیا میں اس

کو داخل کریں گے تو تب بالیقین واجب پر عمل ہے۔ واجب ہے اور اس کی غایت بیان کی گئی

الی المرافق۔ تو وضو کا وجوب موقوف ہے غایت پر۔ اب مقدمہ ہوگیا۔ وضو تب

بالیقین ہوگا کہ غایت بھی مغیا میں داخل کرو۔ وضو ہے واجب۔ اس کا دھونا مغیا واجب

ہے اس کا دھونا موقوف ہے غایت پر تو پھر مغیا جو اس کا غسل واجب ہے بالیقین تب

ہوگا کہ غایت بھی داخل کریں۔ مطلب یہ ہے کہ غایت اسقاط۔ فاغسلوا وجوھکم وایدیکم

پہلے فرمایا انگلی سے لے کر کندھا۔ یعنی پورا بازو پھر فرمایا الی المرافق۔ تو معلوم

ہوا مرافق مغیا میں داخل ہے اور اس سے اوپر ساقط ہے۔ چلو جی۔

ترجمہ: پتا ہوا پس غایت داخل ہے بیچ مغیا کے تاکہ جانا جائے وجود مغیا کا۔ بس جی۔

مسلم الثبوت ص ۳۹ سبق: ۲

مسئلہ: وجوب الشئی یتضمن حرمۃ ضدہ الخ چلو جی۔ اب لو مسئلہ۔ یعنی ایک شئی کا امر ہوتا ہے اور امر یہ وجوب کے لیے تو وہ شئی واجب ہو جاتی ہے تو اس شئی کی ضد یں ہوتی ہیں۔ اس میں کئی مذاہب ہیں۔ پہلا مذہب یہ ہے کہ ایک شئی واجب ہو۔ تو وجوب شئی کا شئی کی ضد کی حرمت کو متضمن ہے ایک شئی تو ہو گئی واجب۔ اور واجب کی جو ضد ہے تو وہ حرام ہو گئی۔ وجوب شئی ضد کی حرمت کو متضمن ہوتا ہے ایک مذہب آ گیا۔ دوسرا مذہب یہ ہے کہ حرمت کو متضمن نہیں ہے وجوب شئی ضد کی کراہت کا تقاضا کرتا ہے۔ ضد مکروہ ہو گی۔ شئی واجب ہو گی اور اس وجوب کی ضد مکروہ ہو گی۔ تا مکروہ تحریمی۔ دو مذہب۔ تیسرا مذہب یہ ہے کہ وجوب شئی نا تو ضد کی حرمت کو متضمن ہے نہ تو کراہت کا تقاضا کرتا ہے بلکہ عین نفی ہے اس وجوب کی ضد ہے۔ یہ ہو گئے تین مذہب۔ چوتھا مذہب آگے آئے گا۔ چلو جی جو شئی واجب ہو جاتی ہے اس کا وجوب ضد کی حرمت کو متضمن ہے ایک قول یہ ہے دوسرا قول۔ یہ ہے کہ حرمت کو متضمن نہیں ہے بلکہ ضد کی کراہت کا تقاضا کرتا ہے کہ ضد مکروہ ہو گی تحریمی اور تیسرا قول یہ ہے گویا ضد سے عین نفی ہے۔ یہ تو امر شئی ہے تو شئی کی ضد سے اس کی نفی ہے یعنی نفی سے آ گئے تین مذہب۔ چوتھا آگے آئے گا۔ درمیان میں کچھ تفصیل ہے۔

فمنہم من عمم القول بالوجوب الخ اب بعضوں نے کہا: کہ شئی کا وجوب ضد کی حرمت کو متضمن ہے انہوں نے امر واجب میں عام کیا ہے اس کو۔ واجب میں تو یہ کہا: امر مندوب میں کہا: ایک شئی کی مستحب ہو تو اس کی ضد جو ہو گی اس کے مقابلے میں وہ کیا ہو گی وہ مکروہ ہو گی اور مکروہ تنزیہی ہو گی۔ امر کبھی وجوب کے لیے ہوتا ہے اور کبھی ندب کے لیے ہوتا ہے۔ اگر امر ہو وجوب کا تو ضد کی حرمت کو متضمن ہے یعنی مکروہ تحریمی کو متضمن ہے۔ اور اگر امر استحبابی ہے تو اس شئی کی ضد سے مکروہ تنزیہی ہو گی۔ یہ آ گیا۔ انہوں نے فجعلوھا مخصیا عن الضد تحریما او تنزیھا۔ انہوں نے ایک شئی کا جو امر ہو گا وجوب کا وہ شئی واجب ہو جائے گی اس کی ضد انہوں نے کہا اس کی ضد سے نہی تحریمی ہو گی یعنی مکروہ تحریمی اور مکروہ تنزیہی ندب کے مقابلے میں ہے۔ یہاں تک۔ اور بعضوں نے صرف امر وجوب میں تخصیص کی۔ انہوں نے وجوب شئی متضمن ہوتا ہے ضد شئی کو۔ باقی رہ گیا مستحب۔ اس میں نہیں ہے۔ یہاں تک۔

بعضوں نے عام کیا ہے۔

عمدہ الی کی اور یا نہ کراہت تحریمی کا پیدا ہوتا ہے۔

ترجمہ: وجوب شئی کا متضمن ہے حرمت ضد شئی کو اور کہا گیا وجوب شئی تقاضا کرتا ہے کراہت ضد اس کا اور متین کہا گیا وجوب شئی عین نفی شئی کی ضد ہے۔ پس بعض ان کے وہ ہیں جو تعمیم کی نہج امر وجوب اور ندب کے پس بنایا ان دونوں کو نفی ضد سے تحریما (یعنی واجب کا کو بھی) و تنزیھا

مسألہ: وجوب الشئ یتضمن حرمۃ ضدہ ای حلوقی. ایک اور مسئلہ. یعنی. ایک شئی کا امر ہوتا ہے اور امر بھی وجوب کے لیے ہے تو وہ شئی واجب ہو جاتی ہے تو اس شئی کی ضدیں ہوتی ہیں. اس میں کئی مذاہب ہیں. پہلا مذہب یہ ہے کہ ایک شئی واجب ہو. تو وجوب شئی کا شئی کی ضد کی حرمت کو متضمن ہے ایک شئی تو ہو گئی واجب. اور واجب کی جو ضد ہے تو وہ حرام ہو گئی. وجوب شئی ضد کی حرمت کو متضمن ہوتا ہے ایک مذہب آگیا. دوسرا مذہب یہ ہے کہ حرمت کو متضمن نہیں ہے وجوب شئی ضد کی کراہت کا تقاضا کرتا ہے. ضد مکروہ ہوگی. شئی واجب ہوگی اور اس وجوب کی ضد مکروہ ہوگی. تا مکروہ تحریمی. دو مذہب. تیسرا مذہب یہ ہے کہ وجوب شئی نہ تو ضد کی حرمت کو متضمن ہے نہ ہی کراہت کا تقاضا کرتا ہے بلکہ عین نہی ہے اس وجوب کی ضد سے. یہ ہو گئے تین مذہب. چوتھا مذہب آگے آئے گا. حلوجی جو شئی واجب ہو جاتی ہے اس کا وجوب ضد کی حرمت کو متضمن ہے ایک قول یہ ہے دوسرا قول. یہ ہے کہ حرمت کو متضمن نہیں ہے بلکہ ضد کی کراہت کا تقاضا کرتا ہے کہ ضد مکروہ ہوگی تحریمی اور تیسرا قول یہ ہے گویا ضد سے عین نہی ہے. یہ تو امر شئی ہے تو شئی کی ضد سے ایسی نہی ہے عین نہی. یہ آگئے تین مذہب. چوتھا آگے آئے گا. درمیان میں کچھ تفصیل ہے.

فمنهم من عمم الندب والوجوب ای اب بعضوں نے کہا: کہ شئی کا وجوب ضد کی حرمت کو متضمن ہے انہوں نے امر وجوبی اور ندبی میں عام کیا ہے اس کو. واجب میں تو یہ کہا: اور مندوب میں کہا: ایک شئی مستحب ہو تو اس کی ضد جو ہوگی اس کے مقابلے میں وہ کیا ہوگی وہ بھی مکروہ ہوگی. اور مکروہ تنزیہی ہوگی. امر کبھی وجوب کے لیے ہوتا ہے اور کبھی ندب کے لیے ہوتا ہے. اگر امر ہو وجوب کا تو ضد کی حرمت کو متضمن ہے یعنی مکروہ تحریمی کو متضمن ہے. اور اگر امر استحبابی ہے تو اس شئی کی ضد سے مکروہ تنزیہی ہوگی. یہ آگیا. انہوں نے فجعلوها نهيا عن الضد تحريما او تنزيها. انہوں نے ایک شئی کا جو امر ہوگا وجوب کا وہ شئی واجب ہو جائے گی اس کی ضد انہوں نے کہا اس کی ضد سے نہی تحریمی ہوگی یعنی مکروہ تحریمی اور مکروہ تنزیہی ندب کے مقابلے میں ہے. یہاں تک. اور بعضوں نے صرف امر وجوب میں تخصیص کی. انہوں نے وجوب شئی متضمن ہوتا ہے ضد شئی کو. باقی رہ گیا مستحب. اس میں نہیں ہے. یہاں تک.

تعمیم اس میں عام کیا ہے.

عدہ الحق والحق یا کراہت تحریمی اور تنزیہی ہوتا ہے.

ترجمہ: وجوب شئی کا متضمن ہے حرمت ضد شئی کو اور کہا گیا وجوب شئی تقاضا کرتا ہے کراہت ضد اس کا اور کہا گیا وجوب شئی عین نہی شئی کی ضد ہے. پس بعض ان میں سے وہ ہیں جو تعمیم کی ندب اور وجوب اور مذہب کے پس بنایا ان دونوں کو نہی ضد سے تحریماً (یعنی واجب کا کو ہے) و تنزیہاً

اور بعض ان کے وہ ہیں جو تخصیص کی انہوں نے ساتھ امر وجوب کے۔ ٹھیک جی۔
وقیل لیس نہیا ولا متضمنا عقلا۔ ایک اور بھی حیات کو راشی کا تھا۔ ٹھیک جی۔ تو یعنی
پتا نہیں کس طرح کرے گا۔ وہ جو آیا وہ اس طرف گھڑا پھر اس طرف اور پھر اس طرف یعنی دائیں
بالکل اور سامنے بس پھر چلا گیا۔ ایک قیاس ہوتا ہے اور کچھ منافہ ہوتا ہے۔
اب چوتھا مذہب ہے۔ انہوں نے کہا: وجوب شئی کا نا تو ضد کی حرمت کو متضمن ہے
نہ زائد اصلت ضد کا تقاضا کرتا ہے نہ تالنس نفی۔ وہ کہتے ہیں ان ضدوں کے احکام علیحدہ
ادلہ سے ہیں۔ باقی رہ گیا یہ جو انہوں نے کہا لیس نہیا ولا متضمنا یہ انہوں نے عقلاً کہا۔
عقل تقاضا نہیں کرتی۔ ایک شئی واجب ہو اس کی ضد حرام ہو۔ عقل اس کا تقاضا نہیں کرتا
باقی حرام ہے ہاں جی۔ جس شئی کا امر ہو وہ واجب ہو گیا باقی ضد میں ان کا عقل نہیں
کہتی۔ ترجمہ۔ اور کہا گیا نہیں ہے امر یا شئی نفی اور یا متضمن واسطے نفی کے عقلاً۔ اب
کہتا ہے یہ جو مذہب آیا عقلاً یہ معتزلہ ہیں اور اکثر شافعیہ ہیں۔ اور لوہا اسی قیل
کے معتزلہ ہیں اور اکثر شافعیہ۔
ثم فی النفی کذلک۔ یہ آگیا وجوب شئی۔ اب فرماتے ہیں نہی میں بھی یہی مذاہب ہیں۔ جس شئی کی
نہی ہو وہ حرام ہو جاتی ہے۔ تو وہ کہیں گے حرمت شئی اس کی ضد کے وجوب کو متضمن ہے۔ ایک شئی
جو حرام ہے اس کی ضد کے وجوب کو متضمن ہے۔ بعض نے کہا حرمت شئی اس کی ضد کے وجوب کو
متضمن نہیں ہے ہاں ضد ہو گی وہ سنت مؤکدہ ہو گی۔ کراھت تحریمی کے مقابلے میں
سنت مؤکدہ ہوتی ہے۔ ایک شئی جو حرام ہے تو اس کی ضد واجب اور دوسرا مذہب ہے
وہ کہیں گے کہ ایک شئی جو حرام ہے اس نہی کی ضد کے وجوب کو متضمن نہیں ہے بلکہ ضد
کی سنت مؤکدہ کا تقاضا کرے گی۔ اور پھر تیرا قول یہ ہو گا عین امر ہے۔ ضد کا۔ نفی
عن الشئ یہی نفی عین امر ہے شئی کی ضد سے۔ انہوں نے یہ کہا: ہاں جی۔ نفی میں بھی
یہی مذاہب ہوں گے۔ حرمت شئی کی ضد کے وجوب کو متضمن ہوتی ہے۔ دوسرا حرمت شئی کی
ضد کی سنت مؤکدہ کا تقاضا کرتی ہے۔ تیرا۔ حرمت شئی ضد کا عین امر ہو گا۔ نفی عن الشئ
شئی کی ضد کا امر ہو گا۔ ٹھیک جی۔ ترجمہ: پھر بیچ نفی کے مثل اسی کے
الدال الامر نفی اکز۔ مامثل تو آگیا مابہ الاشتراک۔ نفی بھی مثل اسی کے ہے لے
چوتھا مذہب بھی آگیا۔ یعنی نہ تو ضد کا امر ہے نہ متضمن ہے۔ کس کو؟ یعنی
امر کو عقلاً۔ اب مابہ الامتیاز بیان کرتے ہیں۔ شئی کا امر ہو تو یہ کام کرو

۱۵.۳.۲

وہ شئی تو واجب ہوگئی. اب اس کے جمیع اضداد سے نہی ہوگی کیونکہ اگر کسی ضد میں اشتغال کرتا ہے
تو اشتغال فی الضد سے وہ مامور بہ فوت ہو جائے گا. اس لیے ایک شئی کا امر ہے تو اس کے جمیع اضداد
سے نہی. اور اگر نہی عن الشئی ہے تو شئی کی جمیع ضدوں کا امر نہیں. بس کوئی ایک ضد. کیونکہ
کہ کسی ایک ضد میں بھی اشتغال کرے گا تو نہی یعنی منہی عنہ سے بچ جائے گا. جیسے نماز کا امر ہے
اس وقت میں جو نماز پڑھنے کا وقت ہے. جب آخری وقت رہ جاتا ہے پس وہ متعین ہو جاتا ہے
نماز کے لیے. اب اس وقت میں جمیع اضداد نماز کے کیونکہ اگر کسی ضد میں اشتغال کرتا ہے مثلاً
کرکٹ کھیل رہا ہے تو نماز تو فوت ہو جائے گی. ایک شئی جو واجب ہے اس شئی کی ضد منع ہے
اور جمیع اضداد سے منع ہے. کیونکہ جس ضد میں بھی اشتغال آئے گا تو نماز فوت ہوگی. اگر
نہی ہے جس شئی سے تو اس شئی کے جمیع اضداد کا امر نہیں ہے. کیونکہ کسی ایک میں بھی
اشتغال کرے گا کیا ہوگا؟ منہی عنہ سے بچ جائے گا. ایک فقیر بوزنانی نے در علاقہ
اس نے کہا میں نے پیشاب کرنا ہے اس نے جاکر سارے بدن پر پیشاب مل لیا. جب وہ نکل
تو اس نے دیکھو کون ہے؟ تو تو پاگل ہے. یہ بات. گندے کاموں سے بچنے کے لیے
اس کی کسی ضد میں اشتغال. کسی ایک میں جو اشتغال ہوگا تو منہی عنہ سے بچ جائے گا.
کرکٹ کھیل رہا ہے نماز کا وقت ہے اب کرکٹ ہو، فٹ بال ہو، سیر ہو کوئی ہو سارے اضداد
اس کے منہی عنہ نہیں چلو جی. ایک شئی کا امر ہے تو اس کے جمیع اضداد سے نہی ہوگی لیکن نہی
کسی شئی سے ہو تو اس کے اضداد جمیع سے امر نہیں ہوگا. کوئی ایک ضد کا امر ہوگا. چلو جی.
ترجمہ: مگر یہ کہ بے شک امر کیا ہے نہی ہے جمیع اضداد سے برخلاف نہی کے کیونکہ وہ نہی
امر ہے ساتھ ایک اضداد اس کے کے بس.

مسلم الثبوت ص ۳۹ سبق: ۳

وقیل لا: نہی میں دو قول ہو گئے. ایک قول بعض نے کہا ہے کہ امر جو تقاضا کرتا ہے اسی طرح نہی
بھی یعنی ایک شئی کا امر ہو تو وہ امر تقاضا کرے گا اس شئی کی ضد کی حرمت کا تو یہ امر کا تقاضا ہو گیا تو
نہی بھی اس طرح تقاضا کرتی ہے یعنی ایک شئی سے نہی ہے تو اس کی ضد کے وجوب کا تقاضا کرتی ہے.
دوسرا قول: کے بعض نے کہا ہے کہ امر تقاضا کرتا ہے ضد کی حرمت کا یا کراہت کا لیکن نہی اس طرح نہیں ہے
ترجمہ: اور کہا گیا لا. چلو جی.
لنا ان الامتناع عن الضد من لوازم وجوب الفعل الخ: اب مختار مذہب کی دلیل. لنا. وہ کہتا ہے
ایک شئی کا امر ہوتا ہے جس کا امر ہوا وہ شئی واجب ہوگئی. اس کا وجوب ضد کی حرمت کو متضمن ہے

لگا سے دلیل دیتے ہیں جب شی کا امر ہوا تو فعل ہو گیا واجب۔ بندہ فعلوں سے مکلف ہوتا ہے تو فعل ہو گیا واجب۔ جب فعل جو واجب ہو گیا تو اس کی ضد سے امتناع اس کو لازم ہے مطلب یہ کہ ضد سے امتناع لازم ہے تو کیونکہ اگر ضد میں اشتغال کرے گا۔ امتناع نہیں کرے گا تو پھر وہ واجب فوت ہو جائے گا۔ اس لیے کہا ہے وجوب فعل کا یہ ہے ملزوم اور امتناع عن الضد یہ اس کو لازم ہے۔ اور لوازم جتنے ہیں مجعولہ بجعل الملزوم۔ اللہ تعالیٰ نے ملزوم کے فعل کا جعل فرمایا یہ ملزوم کا جعل ہے امتناع عن الضد یہ لازم ہے لازم کا جعل بھی ساتھ آ گیا۔ جیسے بس اسی وجوب فعل کے جعل سے امتناع عن الضد کا جعل بھی آ گیا لہذا وجوب فعل ضد کی حرمت کو متضمن ہے۔ حل ہو گئی اب مختار مذہب پر دلیل دیتے ہیں مختار مذہب تھا کہ وجوب فعل متضمن ہوتا ہے حرمت ضد کو۔ اب اس پر دلیل جس فعل کا امر ہے وہ فعل ہو گیا واجب۔ تو وجوب فعل یہ پہلے ملزوم اور امتناع عن الضد یہ ہے لازم۔ ملزوم کا جعل جعل لازم کا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے ملزوم کا جعل فرمایا تو وجوب فعل آ گیا امر سے۔ یہ جعل ملزوم کا ہے تو امتناع بھی ساتھ آ گیا۔ امتناع عن الضد بھی ساتھ آ گیا۔ اب اس پر دلیل دیتے ہیں یعنی ملزوم کا جعل جعل لازم کا ہے۔ لازم کا علیحدہ جعل نہیں ہے وہ اس لیے کہ اگر ملزوم کا جعل ہو۔ تو امتناع عن الضد یہ نہ ہو یعنی فعل واجب تو ضد حرام نہ ہو تو پھر تخلف لازم آئے گا ملزوم پایا گیا تو لازم منفک ہے۔ ملزوم پایا گیا تو لازم منفک حالانکہ ملزوم ہوتا ہی وہی ہے جس کا لازم ہوتا ہے۔ اس سے انفکاک لازم آئے گا۔ یعنی لازم کا ملزوم سے انفکاک لازم آئے گا۔ حل ہو گئی۔ ملزوم کا جعل جعل لازم کا ہے ملزوم ہے وجوب فعل تو امتناع عن الضد یہ لازم ہے۔ ہم تو کہتے ہیں وجوب فعل سے حرمت ضد بھی ساتھ آ گئی ہے اگر کہو وجوب فعل ہے تو ضد حرام نہیں ہوئی۔ تو لازم آئے گا ملزوم پایا گیا ہے تو لازم ہے ہی نہیں۔ حل ہو گئی۔ ترجمہ: دلیل واسطے ہمارے یہ ہے کہ امتناع عن الضد لوازم وجوب فعل سے ہے اور لوازم مجعولہ ہیں ساتھ جعل ملزوم کے۔ نہ ساتھ جعل جدید کے۔ والالزم وگرنہ لازم آئے گا امکان انفکاک کا یعنی لازم کا ملزوم سے انفکاک ہے۔ حل ہو گئی۔ وبمثلہ یقال فی النھی۔ اب فرماتے ہیں جو دلیل ہماری گزری کہ وجوب فعل متضمن ہے ضد کی حرمت کو۔ اسی طرح نہی میں ہم نے کہا۔ حرمت شی یہ متضمن ہوتی ہے وجوب ضد کو۔ تو ہم کہتے ہیں جس شی سے نفی ہے نفی عن الفعل۔ تو فعل ہو گیا منہی عنہ حرام۔

کہ اس کی جو ضد ہے اشتغال بالضد واجب ہو جائے گا۔ کیوں کہ اگر اشتغال بالضد نہیں کرتا تو پھر تو حرمت کا ارتکاب کر بیٹھے گا۔ تو ہم کہیں گے حرمت فعل یہ ملزوم ہے تو یہ اشتغال بالضد جو ہے یہ اس کا لازم ہے۔ حرمت فعل ملزوم کا جعل یہ اشتغال بالضد کا جعل ہے کیوں کہ جعل ملزوم کا جعل لازم کا ہے۔ حرمت فعل آگئی تو اشتغال بالضد کا وجود بھی ساتھ آگیا۔ اگر کہو کہ فعل حرام ہے لیکن اشتغال بالضد واجب نہیں تو پھر تو انفکاک لازم آئے گا۔ لازم کا ملزوم سے۔ یہ ہو گیا ملزوم پایا گیا تو لازم پایا ہی نہیں۔ جب امکان انفکاک جواز ہے باطل ہے: طالب علم محسن نذیر نے یہ مسئلہ دلیل جو چلانا واجب میں شروع کیا تو استاذ صاحب نے فرمایا: بس یہ لوگ یہیں چلانا ہے۔ جس کی نہی ہو وہ شئی ہو گئی حرام۔ حرمت فعل یہ متضمن ہے وجوب ضد کو۔ لہذا اشتغال بالضد واجب ہو گا۔ حرمت فعل اشتغال بالضد کے وجوب متضمن ہے کیوں دلیل۔ اللہ تعالیٰ نے حرمت فعل کا جعل کیا تو اشتغال بالضد کا جعل بھی ساتھ آگیا۔ کیوں کہ یہ لازم ہے۔ ملزوم پایا جائے گا تو لازم بھی پایا جائے گا جب ملزوم حرمت فعل ہے لیکن اشتغال بالضد کا وجود بھی لازم آگیا کیوں کہ اگر کہو حرمت فعل پایا گیا ہے تو اشتغال بالضد ضروری نہیں۔ واجب نہیں ہے۔ پھر لازم آئے گا ملزوم پایا گیا تو لازم نہیں پایا گیا۔ جواب کی تقریر: لیکن ساتھ مسئلہ اسی کے کیا گیا ہے پیچھے نہی کے۔ جواب جی وفیہ شئی ذہ: اس دلیل میں ایک شئی ہے۔ ایک اعتراض ہے۔ وہ یہ ہے کہ جس شئی سے نہی ہو تو تم نے کہا حرمت فعل ملزوم ہے تو اشتغال بالضد اس کو لازم ہے ملزوم کا جعل جعل لازم کا ہے۔ تو مطلب یہ ہے کہ بغیر اشتغال ــــ جہاں بھی حرمت فعل ہو گا تو اشتغال بالضد لازم ہو گا۔ تو کہتے ہیں کہ کبھی کبھی ایسا ہوتا ہے حرمت فعل ہے تو عمل بھی ہے حرمت فعل پہلے ہے تو اشتغال بالضد نہیں ہے۔ حرمت فعل ہے اشتغال بالضد کے بغیر واقع ہے۔ کیسے؟ نہی ہوئی ہے کف عن الفعل۔ تو کف عن الفعل یہ آجاتا ہے تو اشتغال بالضد نہیں بھی ہوتا۔ کیوں کہ نہی کف عن الفعل ہے۔ کف عن الفعل کے لیے اشتغال بالضد لازم نہیں ہے۔ کہ کف عن الفعل ہو تو اشتغال بالضد نہ ہو۔ باطل جی۔ حرمت شئی ہے تو اشتغال بالضد کا انفکاک ہو سکتا ہے۔ انھوں نے کہا والا لزم امکان الانفکاک۔ انھوں نے کہا۔ امکان انفکاک لازم آجائے کوئی حرج نہیں ہے کیوں کہ نہی ہے کف عن الفعل۔ اشتغال بالضد نہ بھی ہو تو کف عن الفعل ہو سکتا ہے۔ کیونکہ ہوتا ہے۔ نہی عدم فعل نہیں ہے بلکہ نہی کف عن الفعل۔ فرمایا لا تقربا۔ کا معنی یہ ہے کہ ضرب سے کف کر۔ ارک۔ کیوں کہ منہ

کہ اس کی جو ضد ہے اشتغال بالضد واجب ہو جائے گا۔ کیوں کہ اگر اشتغال بالضد نہیں کرتا تو پھر تو حرمت کا ارتکاب کر بیٹھے گا۔ تو ہم کہیں گے حرمت فعل یہ ملزوم ہے تب اشتغال بالضد یہ اس کا لازم ہے۔ حرمت فعل ملزوم کا جعل یہ اشتغال بالضد کا جعل ہے کیوں کہ جعل ملزوم کا جعل لازم کا ہے۔ حرمت فعل آگئی تب اشتغال بالضد کا وجود بھی ساتھ آ گیا۔ اگر کہو کہ فعل مشروع ہے لہذا اشتغال بالضد واجب نہیں تو پھر تو انفکاک لازم آئے گا۔ لازم کا ملزوم ہے۔ یہ ہو گیا ملزوم پایا گیا تب لازم پھر بھی نہیں۔ جب امکان انفکاک جواز ہے یہاں بھی: طالب علم محسن نذیر نے ومسئلہ دلیل جو چلانا واجب میں شروع کیا تو استاذ صاحب نے فرمایا: بس یہ تمہیں چلانا ہے۔ جس کی نہی ہو وہ شی ہو گئی حرام۔ حرمت فعل یہ متضمن ہے وجوب ضد کو۔ لہذا اشتغال بالضد واجب ہو گا۔ حرمت فعل اشتغال بالضد کے وجوب متضمن ہے کیوں دلیل۔ اللہ تعالی نے حرمت فعل کا جعل کیا تو اشتغال بالضد کا جعل بھی ساتھ آ گیا۔ کیوں کہ یہ لازم ہے۔ ملزوم پایا جائے گا تو لازم بھی پایا جائے گا جب ملزوم حرمت فعل ہے لہذا اشتغال بالضد کا وجود بھی لازم آ گیا کیوں کہ اگر کہو حرمت فعل پایا گیا ہے تب اشتغال بالضد ضروری نہیں۔ واجب نہیں ہے۔ پھر لازم آئے گا ملزوم پایا گیا تب لازم نہیں پایا گیا۔ چلو جی ترجمہ: لہذا اس کو مثل اسی کے کہا گیا ہے جس کی نہی کی۔ چلو جی وفیہ شئی دہا: اس دلیل میں ایک شئی ہے۔ ایک اعتراض ہے۔ وہ یہ ہے کہ جس شئی سے نہی ہو تو تم نے کہا حرمت فعل ملزوم ہے تب اشتغال بالضد اس کو لازم ہے ملزوم کا جعل جعل لازم کا ہے۔ تو مطلب یہ ہے کہ بغیر اشتغال ــــ جہاں بھی حرمت فعل ہو گا تو اشتغال بالضد لازم ہو گا۔ یہ کہتے ہیں کہ کبھی کبھی ایسا ہوتا ہے حرمت فعل ہے تب عمل بھی ہے حرمت فعل ہے پھر تب اشتغال بالضد نہیں ہے۔ حرمت فعل ہے اشتغال بالضد کے بغیر واقع ہے۔ کیسے؟ نہی ہو گئی ہے کف عن الفعل۔ تب کف عن الفعل یہ آ جاتا ہے تب اشتغال بالضد نہیں بھی ہوتا۔ کیوں کہ نہی کف عن الفعل ہے۔ کف عن الفعل کے لیے اشتغال بالضد لازم نہیں ہے۔ کہ کف عن الفعل ہو تب اشتغال بالضد نہ ہو۔ یہاں جی۔ حرمت شئی ہے تب اشتغال بالضد کا انفکاک ہو سکتا ہے۔ انہوں نے کہا والالزم امکان الانفکاک۔ انہوں نے کہا۔ امکان انفکاک لازم آ جائے کوئی حرج نہیں ہے کیوں کہ نہی ہے کف عن الفعل۔ اشتغال بالضد نہ بھی ہو تو کف عن الفعل ہو سکتا ہے۔ کیونکہ ہوتا۔ نہی عدم فعل نہیں ہے بلکہ نہی کف عن الفعل۔ فرمایا نا لا تقربا۔ کا معنی یہ ہے کہ ضرب سے کف کر۔ رک۔ کیوں کہ بندہ

مکلف مفعول ایسے ہے عدم سے نہیں ہے۔ عدم اصلی ہے۔ لاتقربا۔ کف کر۔ کف اشتغال بالضد سے
علاوہ پائی گئی۔ کف کر۔ عدم فعل ہے نہیں۔ کف فعل ہے۔ نفس کا۔ تو منہی عنہ سے کف کر۔ اشتغال
بالضد نہیں کیا تو کف ہے۔ فعل موجود ہے۔ اگر ـــ وہ یہ ہوتا کہ منہی عنہ کے اسباب پائے گئے تو
بندے نے کف کیا۔ اشتغال بالضد میں نہیں ہے جیسے۔ ایک شخص نے کبھی گندہ بھیجا کام کیا ہی نہیں ہے
عدم فعل ہے۔ لیے آں ثواب ملا پیاہ۔ حالانکہ نہیں ہے۔ مطلب یہ بھیجنے کا کام کے اسباب
پائے حاصل تو پھر کف کرے۔ نہ کف ہے۔ اشتغال بالضد نہیں ہے۔ ترجمہ۔ اور نہیں اس کے ایسا ہے۔

عدم مجموعی پیدا

فالخطاب واحد بالذات از اب توضیح بیان کرتا ہے یعنی۔ تو کہتا ہے۔ خطاب ایک ہے تو
وجوب فعل اور حرمت ضد۔ خطاب ایک ہے جس سے دونوں آرہے ہیں۔ وجوب فعل حرمت ضد
اب یہ ہے کہ ایک خطاب سے دو چیزیں ہیں۔ جیسے وہ یہ ہے کہ تفاوت بالاصالۃ اور
بالتبعیۃ ہے۔ تو وجوب فعل یہ تو بالاصالۃ خطاب ہے۔ یہ کام کرو۔ تو بالاصالۃ
اور مستقل طور ہوا۔ تو مامور بہ واجب ہے باقی جو ضد ہے اس کی وہ حرام ہے بالتبع کیونکہ
وجوب اس کی حرمت کو متضمن ہے اور اس کا مقتضی ہے۔ پس بالاصالۃ اور تبعیت کا فرق ہے
عیاں جی۔ خطاب ایک ہے خواہ لیں۔ حرمت فعل اور اس کی ضد کا وجوب۔ خطاب ایک ہے
لیکن یہیں ـــ تو بالاصالۃ خطاب ہے اور جس وجوب فعل کا تو حرمت ضد
بالتبع آگئی تو نہی میں حرمت فعل کا خطاب بالاصالۃ تو وجوب فعل وہ بالتبع آگیا۔
چلو جی۔

ترجمہ۔ پس خطاب واحد ہے بالذات اور تفاوت بالاصالۃ اور بالتبعیۃ۔ اب کہتا ہے
جیسے پیچھے آیا کہ واجب مطلق کا مقدم واجب ہوتا ہے مطلب یہ اگر مقدمے پر کوئی دلیل
نہ ہو تو واجب مطلق کے وجوب سے اس کا وجوب آجائے گا۔ پھر فرق یہ ہوگا
واجب مطلق کا وجوب بالاصالۃ ہے اور مقدم کا وجوب بالتبع ہے عیاں جی۔

بالتبع ہے۔

اس کو سمجھانے کے لیے دلیل دیتے ہیں قیاسی دلیل دیتے ہیں۔ یہ اس طرح ہے مقدم
پر دلیل نہ بھی ہو تو واجب مطلق کے وجوب سے اس کا وجوب آجائے گا۔ فرق صرف
یہ ہے۔ جیسا کہ ہیچ ایجاب مقدمہ کے۔

مسلم الثبوت کا ص ۸۵

مسلم الثبوت ص ۱۵۸ سبق : ۱

ومن ههنا قيل تقتضى كراهة ضده الخ

ایک شئی کو امر بالاصالۃ ہوا خطاب واحد بالذات ہے جو اصل ہے وہ واجب ہے جو شئی واجب ہو گی اس کی ضد حرام ہو تو پھر بالاصالۃ اور بالتبعیہ برابر ہو جائیں گے۔ اس کا تھوڑا کم مرتبہ۔ ضد شئی کا کم مرتبہ تو وہ کراہت ہے۔ اور جنہوں نے کہا ہے کہ وجوب شئی کا مقتضی ہوتا ہے شئی کی ضد کی کراہت کو اسی جگہ سے کہا ہے۔ کیونکہ ان کے درمیان بالاصالۃ اور بالتبعیۃ والا فرق ہے۔ بالاصالۃ حکم اقوی ہوگا دوسرا بالتبعیۃ ادون اور اضعف ہوگا یعنی تھوڑا۔ وجوب کی ضد ہوتی ہے حرمت۔ کراہت کا حکم بالتبعیۃ آرہا ہے اس لیے تھوڑا کم ہوگا۔ جب یہ فرق ہے تو وجوب ضد کی کراہت کا تقاضہ کرتا ہے۔ یہ اس لیے کہا تاکہ بالاصالۃ اور بتبعیۃ والا تفاوت رہے۔ اگر شئی کا حکم ہو تو وجوب الشئی آگیا تو شئی کی ضد حرام ہو تو تفاوت نہیں ہوگا۔ کیونکہ وجوب اور حرمت مرتبے میں برابر ہیں یا آجی

ومن ههنا یہ تفریع بیان کرتا ہے تفریع دے رہا ہے تفاوت بالاصالۃ اور بالتبعیۃ والا ہے اس لیے کہا گیا وجوب الشئی حرمت ضد کا تقاضا نہیں کرتی بلکہ ضد کی کراہت کا تقاضا کرتا ہے۔ اس لیے کہا کہ تفاوت باقی رہے۔

ترجمہ: اور اسی جگہ سے (من اجلیہ ہے اور ههنا اشارہ اور اس کا مشار الیہ علت ہے اور وہ التفاوت بالاصالۃ الخ) کہا گیا ہے تقاضا کرتا ہے وجوب شئی کا کراہت ضد شئی کی کیونکہ خطاب ضمنی یہ انزل (التامنی مرتبے میں اسفل ادنی) از روئے مرتبے کے خطاب صریح سے خطاب صریح ہوگا تو اس سے آیا وجوب بالشئی۔ یہ امر ہوگا۔ اس شئی کی ضد کو اگر کہیں کہ حرام ہے تو پھر مرتبہ برابر ہو جائے گا۔ خطاب ضمنی اور خطاب صریح بھی برابر ہو جائیں گے۔ حالانکہ خطاب ضمنی مرتبے میں انزل ہے چلو جی۔

لکن یلزم اطلاق المکروہ علی الممتنع۔ اب اس پر سوال کرتا ہے وہ اس طرح کہ ایک شئی ہے یعنی ہے تو وہ شئی ہو گئی حرام۔ یعنی صریح میں تو ہے حرمت۔ یعنی صریح کہیں گی یہ شئی حرام ہے۔ تو وجوب شئی متضمن ہوگا اس کی کراہت کا۔ تو اس پر اطلاق مکروہ کا آئے گا۔۔ تو ایک شئی پر مکروہ اور حرام کا اطلاق لازم آئے گا۔ حالانکہ مکروہ اور حرام آپس میں دو نوع ہیں متبائن ہیں سمجھے۔ مثلاً ایک شئی واجب ہے اس کی ضد جو ہے وہ اس واجب کی مفوِّت ہے۔

جو واجب کا مفوت ہو وہ تو حرام ہوتا ہے۔ تو اس سے رتبے میں انزل بھی ہو تو مکروہ ہو گیا مفوت ہے تو حرام کہہ رہے ہیں اور رتبے میں ہو اگر انزل ہے تو مکروہ ہے۔ تو ایک شئی پر مکروہ اور ممنوع کا اطلاق لازم آئے گا۔ یہاں تک۔ اور یہ اطلاق اس سے لازم آرہا ہے کہ تم نے کہا مرتبہ انزل ہے کس کا مرتبہ؟ خطاب ضمنی کا مرتبہ انزل ہے اصل سے تاکہ ان کے درمیان تفاوت رہے۔ ایک شئی واجب اور اس کی ضد وہ تو اس واجب کی مفوت ہے۔ مفوت واجب کا حرام ہوتا ہے تو وہ ہے حرام۔ اور کیونکہ خطاب ضمنی ہے تو مکروہ بھی ہو۔ تو مکروہ اور حرام اکٹھے ہو جائیں گے ایک شئی پر۔

ترجمہ: لیکن لازم آئے گا اطلاق مکروہ کا اوپر ممنوع کے۔

ان قلت فالامر بالشئ نھی عن ضدہ ضدا الخ۔ اب اعتراض کرتا ہے اعتراض سے پہلے دو تمہیدی مقدمے ہیں اور یہ مقدمے پہلے آچکے ہیں۔ ایک شئی کا امر ہو تو مامور بہ واجب ہو جاتا ہے تو وجوب بالشئی یہ متضمن ہے حرمت ضد کو۔ پہلا مقدمہ۔ ایک شئی سے نہی ہو حرمت عن الشئی منہی عنہ حرام ہو گیا یہ متضمن ہے وجوب ضد کو۔ وجوب بالشئی متضمن ہے حرمت ضد کو۔ اور نہی عن الشئی متضمن ہے وجوب ضد کو۔ ایک مقدمہ یہ۔ اب دوسرا۔ اگر امر بالشئی ہو تو اس شئی کی ضدوں سے نہی ہوتی ہے یہ ماقبل آیا۔ ایک شئی کا ہو امر تو مامور بہ واجب تو اس کی ضدین حرام یعنی جمیع ضدین حرام۔ ہر ہر ضد حرام ہو گی یہ ہے معین۔ تخییر نہیں ہے۔ ہر ہر ضد حرام ہے۔ تو اگر نہی ہو شئی سے تو شئی ہو گی حرام تو اس کی ضدین تو ہمیں کئی واجب اشتغال بالضد اور یہ واجب تخییرا ہو گا غیر معین۔ ضدین تو بہت ہیں ان میں سے کوئی ایک ضد غیر معین واجب ہے اس اشتغال سے اشتغال بالحرام سے بچ جائے گا۔ تو یہاں ہر معین نہیں ہے واجب تخییرا ہو گا۔ یہ دوسرا مقدمہ: یہاں تک۔ وجوب شئی متضمن ہے حرمت ضد کو اور حرمت الشئی متضمن ہے وجوب ضد کو۔ ایک۔ اگر وجوب شئی ہے تو ہر ہر ضد حرام ہو گی یہ معین ہے اور اگر حرمت بالشئی ہے تو یہ متضمن ہو گی وجوب ضد کو یعنی وہ واجب تخییرا۔ غیر معین۔ ہر ہر ضد واجب نہیں ہو گی۔ بلکہ کوئی ایک ضد۔ اس میں اشتغال کرے گا تو حرمت سے بچ جائے گا۔ یہ بات آگئی۔ ایک شئی ہو حرام تو جمیع اشیاء عنا واجب ہو تخییرا یہ جمع نہیں ہو سکتے۔ اب اعتراض کی تقریر۔ ایک مثال میں۔ مثلاً امر ہوا قم کا تو قیام ہو گیا واجب۔ قیام کی قعود اور اضطجاع ان سے ہو گئی نہی۔ تو نہی بھی عنا یعنی ہر ایک ایک سے۔ قعود سے بھی نہی ہے اور اضطجاع سے بھی نہی ہے کیونکہ ہر ہر ضد وجوب کی مفوت ہے لہذا قعود بھی حرام اور اضطجاع بھی حرام۔ امر قیام کا آیا۔ تو قیام واجب اور اس کی ضدین حرام۔

یہ بات ہو گئی

اب یہ ہر ایک ضد سے ہوگی نہی۔ تو یہ ہر ایک ایک ہے۔ مقصود سے کبھی نہی ہے اور اضطجاع سے کبھی
نہی ہے اب۔ مقصود سے جو نہی ہے تو مقصود سے نہی جو اس کی ضد ہو وہ کیا ہوگی۔ مقصود کی ضد
اضطجاع ہے تو اضطجاع واجب ہو جائے گا۔ قیام کا امر آیا۔ قیام ہو گیا واجب۔ اس کی ضدیں
ہو گئی قعود اور اضطجاع ان سے نہی ہے یہ ایک ایک سے معین۔ تو کسی ایک میں اشتغال کرے گا
تو قیام فوت ہوگا حالانکہ قیام امر سے واجب ہو چکا ہے۔ اب جو قعود سے نہی ہے تو اس کی ضدوں
کا امر لیکن ہے غیر معین۔ تو صرف اضطجاع واجب ہو جائے گا۔ ایک قاعدے کی رو سے اضطجاع
کیا تھا کہ حرام تھا۔ اور دوسرے قاعدے کی رو سے واجب ہو گیا۔ تو ایک مثلاً واجب بھی ہوگی تو
ایک شئ حرام بھی ہوگی۔ واجب مخیر اور حرمت عیناً پائی گئی۔ اب اعتراض کی تو پھر ایک مثال
میں سمجھاتے ہیں۔ قیام کا حکم ہوا اس نے کہا: قم۔ قیام ہو گیا واجب اس کی ضدیں ہر ایک ایک
اس سے نہی ہو گئی۔ وہ کیا اس نے۔ امر بالشئ ہو تو اس کی ضد سے نہی ہوتی ہے۔ نہی ہو گئی قعود اور اضطجاع
وغیرہ سے۔ اور نہی ہے معین۔ اب قعود سے جو نہی ہے تو قعود کی نہی اس قاعدے کی رو سے جو اس سے
نہی ہو تو اس کی ضدوں کا امر ہوتا ہے تو امر تخییرا یعنی غیر معین۔ تو قعود سے نہی ہے تو
اضطجاع اس کی ضد ہے وہ واجب ہوگا تخییرا۔ ایک قاعدے کی رو سے اضطجاع حرام تھا
اور دوسرے قاعدے کی رو سے واجب ہو گیا تخییرا۔ تو ایک شئ حرام بھی ہو تو ایک شئ
واجب بھی ہو۔ حالانکہ یہ جمع نہیں ہو سکتے۔ اگرچہ واجب تخییرا بھی ہو حرمت کے ساتھ جمع
اگلے اس کا جواب آ رہا ہے۔ چلو جی۔
نہیں ہو سکتا۔ اس کا جواب دیا۔

ترجمہ: اگر کہیں تو پس امر بالشئ نہی ہے ضد اور ضد سے (یعنی ہر ایک ایک سے) عیناً (معین)
اور نہی عن الضد مستلزم ہے امر بالضد الآخر کو تخییراً پس یہ ضد منہی عنہ عیناً ہے اور مامور
بہ تخییراً ہے (ایک ہی شئ منہی عنہ بھی ہو گئی اور مامور بہ بھی ہو گئی۔ ایک ہی شئ حرام بھی ہو گئی
تو ایک ہی شئ واجب) یہ خلاف مفروض ہے کیونکہ حرمت اور واجب آپس میں متقابل
چلو جی۔ قلت الامکان بالنظر الی شئ الخ: اب مامور بہ کو امکان سے تعبیر کرے گا۔ اور اس
کو امتناع سے کرے گا۔ تو فرماتے ہیں۔ ایک ہی حرام ہے۔ تو ایک ہی شئ واجب تخییرا جمع
ہو یہ اجتماع محال ہے ایک ہی جہت سے ہوگا اجتماع۔ مامور بہ شئ کی نظروں سے
حرمت بالذات حرمت کی ذات کے منافی نہیں ہے۔ ایک شئ یہ حرام ہے ذات۔ اور ممکن
ہے دوسری شئ کی نظروں ممتنع بالذات ہے اور ممکن بالغیر۔ غیر کی نظروں ممکن ہے
مطلب امکان سے وہ مامور بہ ہے۔ تو غیر۔ اسی طرح امتناع بالنظر الی شئ آخر

مطلب یہ ہے جو مقصود ہے۔ اضطجاع مامور بہ ہوگیا جب یہ کہا نہی مقصود ہے اس کی ضد ہوگی جو واجب ہے
اور ضد اضطجاع ہے۔ اور یہ امکان جو آرہا ہے یہ آرہا ہے کہ نہی مقصود نہیں ہے۔ اس لئے اس
کے منافی نہیں ہے کہ حرمت یعنی اضطجاع حرام ہو جب اس کی اضافت کریں قیام کی طرف۔
قیام کا امر آیا تو اس کی ضدوں سے نہی ہوگئی۔ ضدین مقصود کیوں ہے اس لئے اضطجاع کبھی ہے
تو اضطجاع حرام ہو رہی ہے قیام امر کی نظروں کی اور واجب ہو رہی ہے نہی عن القعود
کی نظروں۔ یعنی ایک جہت اجتماع کی نہیں ہے عال جی ایک جہت سے حرمت ہو گی اور وجوب
ہوگا تو پھر یہ اکٹھے نہیں ہو سکتے تھے۔ اگر حرمت ہے ایک شی کی نظروں سے وجوب ہے دوسری
شی کی نظروں۔ اضطجاع کی جو حرمت آرہی ہے وہ قیام کی نظروں سے ہے کیونکہ قیام کا امر ہو گیا
قیام واجب۔ اس کی ہر ہر ضد حرام۔ اور جو اضطجاع واجب تخییری کیوں ہو رہا ہے
تو وہ نہی عن القعود سے ہے یہ ضمنی۔ قیام کا امر ہے صریحی متضمن ہے نہی ہر ضد کو۔ تو نہی مقصود
سے کبھی ہوگا اس لئے نہی اضطجاع ہے۔ نہی ضمنی سے حرمت آرہی ہے تو وہ ہے قیام کی نظروں
جو نہی ضمنی جو مقصود سے ہے اس کی نظروں وہ اضطجاع واجب ہو رہا ہے۔ چلو جی۔
جیسے امکان بالنظر الی شی لا ینافی الامتناع بالذات۔

ترجمہ: کیا ہوں میں امکان ساتھ نظر کے طرف شی کے نہیں منافی امتناع بالذات کے
تو امکان بالنظر الخ یعنی ممتنع بالذات کے منافی نہیں ہے۔ یہاں پر امکان الشی مامور بہ کو کہہ
رہا ہے جو اضطجاع ہے۔ الامکان سے مراد اضطجاع ہے ساتھ نظر کرنے کے طرف شی کے یہ شی
نہی عن القعود ہے۔ اس کی نظروں سے امکان) نہیں منافی امتناع بالذات کے مسئلہ صریح
امر آجائے لا تضطجع۔ یہ صریح ہے اس سے اضطجاع ممتنع بالذات ہوگیا۔ نہی سے مقصود سے
تو وہ پھر امکان کیوں ہوگیا۔ ممکن بالغیر ہے اور امتناع بالذات ہے۔ یعنی صریح امر ہو گیا نہی سے
بالذات اور بالاصالۃ۔ اس لئے واجب تخییری وہ ہو رہا ہے نہی عن القعود کی نظروں۔ ایک شی
واجب اور ایک ہی شی حرام ایک جہت سے یوں تو ممتنع اور محال ہے۔ اور اگر نسبت ہو غیر
غیر کی طرف تو امتناع بالذات اس لئے ہے کہ نہی صریح ہے لا تضطجع اور یہ واجب تخییراً
ہو رہا ہے غیر کی نظروں یعنی جس نہی سے مقصود ہے۔ قیام کا جو امر ہوا تھا۔ اور یہ
امکان بالنظر الی شی یہ نہیں منافی امتناع کے ساتھ نظر کرنے کے طرف شی آخر کے
جیسے مطلب یہ ہے یہ شی آخر سے مراد قیام ہے لئے ہیں۔ اس کا امر ہے تو اضطجاع ممتنع ہوگا
اس کی نظروں ممتنع ہے اور امکان بالنظر الی شی ہے اس سے مراد نہی عن القعود لئے ہیں

نہی ہے مفقود ہے تو اصطباغ کا لحاظ ہوگیا۔ مامور بہ بنا تخییراً۔ امکان کا لفظ اس لیے بولا
لفظ عام ہے۔ لہٰذا بالشی، النہی عن الشیء سب کو شامل رہے۔ چلو جی —
واجب تعالیٰ — عقلائے مشائیہ۔ واجب بالذات یہ عقل اول کی علت تامہ ہے عقل اول
کا عدم یہ مستلزم ہے واجب بالذات کے عدم کو۔ لیکن عقل اول کا عدم ممکن ہے کیوں کہ
اول عقل بذاتہٖ ممکن ہے من الممکنات۔ تو ذات کی نظروں تو ممکن ہے۔ باقی ممکنات پر
عدم آسکتا ہے تو عقل اول پر بھی عدم آئے گا لیکن عقل اول کا عدم فرض کریں تو مستلزم
ہے عدم باری تعالیٰ کو وہ ممتنع بالذات ہے تو اب عقل اول کا عدم ممتنع بالغیر
ہوگیا۔ اب عقل اول ممتنع بالغیر بھی ہے اور ممکن بالذات بھی ہے۔ ایک شی ممکن بالذات
بھی ہوگی اور ممتنع بالغیر۔ اسی طرح ہے۔ لا تفعل کی طرح نہی ہے تو اصطباغ حرام ہوگیا
نہی عن المقصود کی نظروں ممکن نہیں ہوگیا تو جواز آیا اور واجب ہوگیا — تخییراً۔
تو واجب تخییراً اور حرمت بالذات۔ واجب تخییراً اور کی نظروں یعنی واجب بالغیر
غیر کی نظروں واجب ہے اور خود بالذات حرام ہے یعنی صریح کی نظروں — لیکن۔

مسلّم الثبوت صـ۴۵ سبق: ۲۔

لا یقال یلزم علی الاول حرمۃ الواجبات ا ز: جو ماتن دو قاعدے بیان کیے ان پر اعتراض کرتا ہے
پہلا وجوب بالشی متضمن ہوتا ہے حرمت ضد کو۔ اگر ہمارے اس قاعدہ کو مانیں تو کئی واجبات ہیں وہ حرام ہو
جاتے ہیں کیوں کہ واجب واجب کی ضد ہوتا ہے۔ مثلاً حج واجب ہے نماز اس کی ضد ہے کیوں کہ نماز
لیس بحج ہے تو جب حج کا پہلا اور اور وجوب ہے ہوتا ہے تو وجوب حج ضد کو حرمت کو متضمن ہوگا
اور وہ نماز ہے و بالعکس: مثلاً نماز واجب ہے۔ وجوب۔ حج اس کی ضد ہے۔ تو پھر وجوب نماز
حج کی حرمت کو متضمن ہوگا۔ کیوں کہ الحج لیس بصلاۃ۔ اگر ہمارے قاعدہ کو مانیں تو کئی واجب حرام ہوجاتے
ہیں۔ لہٰذا وجوب الشئ ضد کی حرمت کو متضمن نہیں ہے۔ اگر ایسا ہو تو کوئی واجب نہیں لیکن [illegible] لازم
آئے گا کہ وہ حرام ہیں واجب۔ پہلا قاعدہ تھا کہ وجوب بالشی حرمت ضد کو متضمن ہے۔ اگر ہمارا قاعدہ
مانیں تو کئی واجبات ہیں وہ حرام ہوجائیں۔ مثلاً حج واجب ہے۔ نماز اس کی ضد ہے کیوں کہ نماز
لیس بحج ہے اب واجب ہوگیا حج۔ اس کا وجوب نماز کی حرمت کو متضمن ہوگا و بالعکس۔ نماز واجب ہے
حج اس کی ضد ہے۔ وجوب نماز کا حج کی حرمت کو متضمن ہوجائے گا۔ پہلا سوال آگیا۔
اب دوسرا قاعدہ تھا: نہی عن الشی ضد کے امر کو متضمن ہے۔ ایک شی سے نہی ہے وہ شی تو ہوگئی
حرام اور اس شی کی جو ضد ہے وہ واجب ہوجائے گی۔ مثلاً ایک ہے زنا۔ لواطت سے نہی ہے یہ ہوگئی حرام

اس کی ضد ہے زنا۔ تو پھر لواطت کی حرمت زنا کے وجوب کو متضمن ہوگی۔ لازم آئے گا کہ زنا واجب ہے وبالعکس
زنا حرام ہے اس کی ضد لواطت ہے۔ اگر ہمارا قاعدہ مانیں تو کئی ہیں حرام لیکن ان کا وجوب لازم آئے گا
اگرچہ تخییراً ہی ہو۔ ہاں جی۔ اگر پہلا قاعدہ مانیں تو کئی واجب ہیں وہ حرام بن جائیں گے اور دوسرا قاعدہ
مانیں تو کئی حرام ہیں وہ واجب بن جائیں گے

ترجمہ: یہ نہیں کہا جائے لازم آئے گا اول پر اول کے حرمت واجبات کی مثل حرمت نماز کے اس حیثیت سے کہ وہ
ضد ہے حج کی اور سائر عکس کے اور لازم آئے گا اول پر ثانی کے وجوب محرمات کا اگرچہ تخییراً ہو مثل
وجوب زنا کے کیونکہ وہ ترک ہے لواطت کا وبالعکس۔ چلو جی۔

لانا نقول فی الاول الخ اس کا جواب دیتے ہیں۔ پہلے کا جواب اور دوسرے کا آگے آرہا ہے وہ یہ ہے کہ امر
بالشی ہوتا ہے تو امر استیعاب کا تقاضا نہیں کرتا۔ مثلاً نماز کا امر ہے تو امر استیعاب کا تقاضا نہیں کرتا کہ
سارے وقت نماز پڑھتے رہیں لہذا وجوب الشی جو متضمن ہے حرمت ضد کو یہ حرمت دائمی نہیں ہے۔ ضد
سے نہی ہوگی لیکن دائمی نہیں ہوگی اس وقت تک ہوگی جب تک واجب کی مفوّت ہے۔ تو نماز واجب ہے
تو نماز کا وجوب حرمت حج کو جو متضمن ہوگا وہ اس وقت میں کہ مفوت نماز ہو اس کے علاوہ وقت میں
واجب آخر ادا کر سکتے ہیں۔ تو حج کا وجوب جو متضمن حرمت نماز ہوگا یہ اس وقت ہوگا نماز مفوت ہو جائے
ورنہ حج اپنے وقت اور نماز اپنے وقت۔ حرمت دائمی نہیں ہے نہی ضد سے دائمی نہیں ہے۔ اس
وقت میں نہی ہوتی ہے جب نماز کے پانچ منٹ ہیں۔ جب اللہ اکبر کہتے ہیں تو معنی یہ ہوتا ہے کہ جو چیزیں پہلے حلال تھیں
ابھی حرام ہو گئی ہیں۔ اس لیے اسے تکبیرہ تحریمہ کہتے ہیں۔ ہاں جی۔ امر بالشی استیعاب کا تقاضا نہیں ہے
مثلاً نماز کا امر ہے استیعاب کا تقاضا نہیں ہے کہ اول وقت سے لے کر آخر وقت تک سارے وقت۔
نماز کا ایک خاص وقت ہے۔ اس خاص وقت میں نماز کی ضد نماز کے لیے مفوت ہوگی۔ اور وہ ضد حرام
ہوگی اس لیے کہ اس ضد کی ذات حرام ہے بلکہ اس لیے کہ وہ امر کی مفوت ہے۔ مطلقاً حرام نہیں ہوتی
ضد مطلقاً حرام نہیں ہے۔ ضد حرام ہے جو امر کی مفوت ہو۔ یہ پہلے کا جواب آگیا۔ لہذا ـــ ضد واجب

II. ہیں۔ اور ضد حرام مطلقاً نہیں ہے۔ ضد کا فعل بھی واجب ہے۔ لیکن اس خاص وقت میں جو واجب کی ادائیگی
کا وقت ہے۔ اس وقت حرمت ہوگی من حیث مفوت۔ چلو جی۔

ترجمہ: کیونکہ ہم کہتے ہیں بیچ اول کے جواب اول کے امر نہیں تقاضا کرتا استیعاب کا اجیسے کسی نے کہا کہ
پانی پلا۔ تو کیا ہم سارا دن پانی بھرتا رہے گا جس ایک بار ہو گیا۔ امر استیعاب کا تقاضا نہیں کرتا۔ امر ہوگیا
شئی کا۔ شئی واجب ہوگئی اب استیعاب تو ہے نہیں۔ اور اس کی ادائیگی کا خاص وقت ہے۔ اس خاص وقت
ضد حرام ہو رہی ہے۔ اس لیے نہیں کہ ذاتی حرمت ہے بلکہ اس لیے کہ اس خاص وقت میں مفوت ہیں

بن رہی ہے) لیس نہیں ہوگی یعنی ضد ہے ہمیشہ (ضد ہے ہمیشہ تو ہے نہیں لہذا امر بالشئ یہ بھی واجب ہے اس کی ضد بھی واجب ہے۔ جب ہمیشہ نہیں ہے تو یہ اپنے وقت میں واجب ہے اور وہ ضد اپنے وقت میں واجب ہے۔ چلو جی) لیس ممکن ہے مفعل ضد اس کا ایسی ضد جو واجب ہے لیس ممکن ہے بیچ وقت دوسرے کے

ومن ھھنا قیل ان الشرط ان یکون الواجب مضیقا (اب دوسرا جواب ہے کہ جو ہم نے یہ کہا تھا کہ وجوب بالشئ ضد کی حرمت کو متضمن ہے تو یہ مطلق نہیں ہے بلکہ واجب مُضَیَّقًا میں ہے۔ جب واجب مضیق ہوگا اب اس کی ضد کی حرمت نہ ہو اور واجب ہے مضیق تو فوت ہو جائے گا۔ اس لیے شرط ہے کہ واجب مضیق ہو۔ اگر واجب موسع ہے تو اس کی ضد حرام نہیں ہے۔ ہاں جی۔ جب نماز کے آخری پانچ منٹ رہ گئے۔ نماز پڑھنی ہے۔ اب اگر اشتغال بالضد ہوگا تو نماز فوت ہو جائے گی مثلاً تو نفل شروع کر دو۔ اور وقت پانچ آخری منٹ ہے تو وہ وقت نکل جائے گا۔ لہذا اس وقت میں نوافل حرام ہیں کیونکہ واجب کے مفوت ہیں۔ چلو جی

ترجمہ: اور اسی جگہ سے کہا گیا ہے شک شرط یہ ہے کہ ہو واجب مضیق۔ واجب موسع ہو تو پھر نہیں ہے اس میں ضد حرام نہیں ہے۔ واجب اپنے وقت میں واجب ہے اور ضد اپنے وقت میں ہوں کہ وہ وقت جو موسع ہے ـ

لکن یلزم ان لایکون الحج وقته العمر (اب کہا ہے۔ اعتراض کرتا ہے۔ جب تم نے واجب مضیق کی شرط لگائی تو پھر حج اس کا وقت ہے پوری عمر۔ تو پھر لازم آئے گا کہ حج کا وقت پوری عمر نہ ہو۔ مطلب اس سے ہم حج لیتے ہیں نماز شرط ہے کہ واجب مضیق ہو۔ حج ہے واجب۔ تو اس کی ضد جو ہے یعنی نماز ہے وہ حرام ہو جائے گی۔ شرط یہ ہے کہ واجب مضیق ہو۔ تو لازم آئے گا کہ حج کا وقت پوری عمر نہ ہو۔ حالانکہ صحیح حج کا وقت تو پوری عمر ہے۔ ہاں جی۔ ترجمہ: لیکن لازم آئے گا یہ کہ نہ ہو حج وقت اس کا عمر (اگرچہ چند ساعتیں جن میں وقوف ہو جاتا ہے) اس کا جواب دیتا ہے۔ ایک ہے حج کی ذات من حیث ھو ھو۔ اور ایک یہ ہے کہ حج مفوت ہے نماز کا۔ حج کی ذات کا جو وقت ہے۔ اس کا وقت پوری عمر ہے۔ اس لحاظ سے کہ مفوت ہے نماز کا اس کا وقت مضیق ہے وجوب وقوف عرفہ کا وقت تو تھوڑا ہے۔ ادھر رہ گیا تھوڑا وقت وقوف کرنا اور ادھر نماز پڑھنی ہے اگر اب حج کرتا ہے تو نماز جاتی ہے تو نماز کے لیے مفوت ہوگا تو حج کا وقت مضیق ہوگا تو اس کی وجہ سے کہ وہ مفوت ہے۔ تو وقت اس کا پوری عمر ہے اس کی ذات کے لحاظ سے حج کی ذات کی نظر سے۔ ہاں جی جب ہم طواف کر رہے ہیں یا وقوف کا وقت ہے۔ تو اس وقت حج کا وقت مضیق ہوگا۔ چلو جی

ترجمہ: مگر یہ کہا جائے عمر وقت ہے اس کا نظر کرتے ہوئے طرف حج کے من حیث ھو ھو۔ نا من حیث مفوت۔

حاشیہ: قول مع اعتراض تجزی: جب حج کا وقت پوری عمر ہے اس وقت میں اس کی ضد حرام نہ ہوں کیونکہ واجب کے وقت میں اس کے ساتھ اشتغال سے واجب فوت ہو جاتا ہے۔ تو حج کی ضد نماز ہے تو جب حج کا وقت پوری عمر ہے تو اس پوری عمر حج واجب کا وقت ہے اس میں کیسے ممنوع نماز حرام ہوگی۔ کیونکہ اس کی ضد ہے۔ اس کی ضد تو جب واجب ہو اس کا وقت لیا ادا اس بات تو اس کی مفوت ہیں ہے ۱۲ محمد نعیم عباسی

بن رہی ہے) لیس نہیں ہوگی نہیں ضد ہے ہمیشہ (ضد ہے ہمیشہ تو ہے نہیں لہذا امر بالشئی نہی بھی واجب

ہے اس کی ضد بھی واجب ہے. جب ہمیشہ نہی نہیں ہے تو یہ اپنے وقت میں واجب ہے اور وہ ضد اپنے وقت

میں واجب ہے. چوتھی) لیس ممکن ہے مثل ضد اس کا ایسی ضد جو واجب ہے لیس ممکن ہے پانچ وقت دوسرے

ومن ھھنا قیل ان الشرط ان یکون الواجب مضیقا (- اب دوسرا جواب ہے کہ جو ہم نے یہ کہا تھا کہ وجوب بالشئی

ضد کی حرمت کو متضمن ہے تو یہ مطلقاً نہیں ہے بلکہ واجب مُضَیّقاً میں ہے. جب واجب مضیق ہوگا

اب اس کی ضد کی حرمت نہ ہو اور واجب ہے مضیق. تو فوت ہو جائے گا. اس لیے شرط ہے کہ واجب مضیق ہو. اگر

واجب موسع ہے تو اس کی ضد حرام نہیں ہے. ہاں جی. جب نماز کے آخری پانچ منٹ رہ گئے. نماز پڑھنی

ہے. اب اگر اشتغال بالضد ہوگا تو نماز فوت ہو جائے گی مثلاً تو نفل شروع کردو. اور وقت پانچ آخری منٹ ہے

تو وہ وقت نکل جائے گا. لہذا اس وقت میں نوافل حرام ہیں کیوں کہ واجب کے مفوت ہیں. چوتھی

ترجمہ: اور اسی جگہ سے کہا گیا ہے شک شرط یہ ہے کہ ہو واجب مضیق. واجب موسع ہو تو پھر نہیں ہے

اس میں ضد حرام نہیں ہے. واجب اپنے وقت میں واجب ہے اور ضد اپنے وقت میں کیوں کہ وہ وقت جو موسع

ہے.

لکن یلزم ان لایکون الحج وقتہ العمر الخ. اب کہا ہے. اعتراض کرتا ہے. جب تم نے واجب مضیق کی شرط لگائی

تو پھر حج اس کا وقت ہے پوری عمر. تو پھر لازم آئے گا کہ حج کا وقت پوری عمر نہ ہو. مطلب اس سے ہے

ہم حج لیتے ہیں نماز شرط ہے کہ واجب مضیق ہو. حج ہے واجب. تو اس کی ضد جو ہے یعنی نماز ہے وہ حرام

ہو جائے گی. شرط یہ ہے کہ واجب مضیق ہو. تو لازم آئے گا کہ حج کا وقت پوری عمر نہ ہو. حالانکہ حج کا

وقت تو پوری عمر ہے. ہاں جی. ترجمہ: لیکن لازم آئے گا یہ کہ نہ ہو حج وقت اس کا عمر (مگر وہ چند ساعتیں

جن میں وقوف ہو جاتا ہے) اس کا جواب دیتا ہے. ایک ہے حج کی ذات من حیث هو هو. اور اس یہ ہے کہ

حج مفوت ہے نماز کا. حج کی ذات کا جو وقت ہے. اس کا وقت پوری عمر ہے. اس لحاظ سے کہ مفوت

ہے نماز کا اس کا وقت مضیق ہے وجوب وقوف عرفہ کا وقت تو تھوڑا ہے. ادھر رہ گیا تھوڑا وقت

وقوف کرنا اور ادھر نماز پڑھنی ہے اگر اب حج کرتا ہے تو نماز جاتی ہے تو نماز کے لیے مفوت ہوگا

تو حج کا وقت مضیق ہوگا تو اس کی لو سے کہ وہ مفوت ہے. تو وقت اس کا پوری عمر ہے اس کی لحاظ سے کہ

حج کی ذات کی لحاظ. ہاں جی جب ہم طواف کر رہے ہیں یا وقوف کا وقت ہے. تو اس وقت حج کا وقت

مضیق ہوگا چلو جی

ترجمہ: مگر یہ کہ کہا جائے عمر وقت ہے اس کا لحاظ کرتے ہوئے طرف حج کے من حیث هو هو. نا من حیث

مفوت.

عہ اقول مع اعتراف بعجزی: جب حج کا وقت پوری عمر ہے اس وقت میں اس کی ضد ہے حرام (کیوں کہ واجب کے وقت میں اس کے ساتھ اشتغال سے واجب فوت ہو جاتا ہے) تو حج کی ضد نماز تو جب حج کا وقت پوری عمر ہے تو اس پوری عمر جو حج واجب کا وقت ہے اس میں کیسے ممنوع نماز حرام ہوگی. پھر للہ الحمد کی ضد ہے اسی لیے نماز و حج واجب دوسرے کا وقت میں ادا نہیں ہوتا تو حج کی مفوت نہیں ہے ۱۲ محمد نعیم عباسی

وفی الثانی التعیین الخ۔ اب دوسرا قاعدہ تھا کہ حرمت بالسنی عنہ کے وجوب کو متقضی ہوتی ہے تو حرمت لواطت کی ضد ہے زنا۔ اس کا جواب دیتے ہیں کہ زنا واجب نہیں ہوگا۔ لواطت کی حرمت سے۔ اور یہ وہاں ہے حرمت بالسنی ہے اور ضد کی حرمت پر کوئی دلیل نہ ہو۔ زنا کی حرمت پر تو دلیل موجود ہے۔ تو اس دلیل نے زنا کو وجوب کے قبول تخییر کے محل سے نکال دیا۔ کیونکہ ضد کی وجوب تو ثابت آتی ہے اور تخییر۔ اور یہاں پر یہ واجب کے قبول قابل نہیں ہے کیونکہ حرمت کی دلیل موجود ہے۔ ہاں جی زنا کی حرمت پر دلیل اصلی موجود ہے اس نے محل کو قبول التخییر سے نکال دیا۔ حرمت بالسنی ضد کے وجوب کو متقضی ہے۔ اور یہ ضد کا وجوب ثابت آرہا ہے جب اس کی حرمت پر دلیل اصلی موجود ہے تو اس وقت وہ وجوب کے قبول کا تخییر محل ہی نہیں رہا۔ چلو جی:

ترجمہ۔ اور پیچ ثانی کے تعیین واسطے دلیل اصلی کے نکال دیا اس نے محل کو قبول تخییر سے ثابتاً۔ تو یہ قاعدہ وہاں ہوگا کہ جب ضد کی حرمت پر کوئی دلیل نہ ہو۔ تو پھر حرمت بالسنی سے ضد واجب ہو جائے گی۔

اب بیان کرتے ہیں کہ باقی مذاہب بھی تھے چار۔ اس نے حرف اس کو چھوڑا کہ وجوب بالسنی ضد کی حرمت کو متقضی ہے اور دوسرا تھا وجوب بالسنی ضد کی کراہت کو متقضی ہے۔ کہ حرمت بالسنی ضد کے وجوب کو ایک حرمت بالسنی ضد کے سنت موکدہ ہونے کو۔ اس کتاب پر کہ ان کے دلائل بھی ہیں۔ لیکن فرمایا ان کے دلائل ضعیفہ ہیں ہم نے ذکر نہیں کیے۔ جو مذکور ہیں لمبی کتابوں میں۔ اس مختصر کے مناسب نہیں ہیں اور ان پر اعتراضات بھی ہیں۔ دلائل بھی مذکور ہیں کہ ان پر اعتراضات بھی۔ شوق دلایا ہے۔ ان کا مطالعہ بھی کرو۔ ان کے دلائل بھی دیکھو اور ان کے اندر جو کمزوریاں ہیں وہ بھی۔ وہ مبسوطات میں ہیں یہ رسالہ چھوٹا ہے۔ ہاں جی۔ ہمارے استاذ محمد اللہ تعالیٰ ذکر کرتے تھے۔ کہ جب ہم فارغ ہو گئے تھے تو پھر ہم کبھی کبھی استاذ صاحب کے پاس آتے تھے۔ استاذ صاحب نے پچھلی وقت چھوڑے تھے آجاتے اور کہتے کہ آیا ہوا ہے تو کوئی مشکل آیا ہوگا۔ استاذ صاحب فرماتے کہ اس وقت کا بہترین کیل جو ہوتا تھا میں خرید کرکے لاتے۔ استاذ یار محمد صاحب تھے۔ مجھے کوئی مشکل مسئلہ ہوتے۔ کتابوں میں کوئی مسئلہ۔ مولانا یار محمد صاحب تقریر کرتے۔ جب وہ تقریر کرتے تھے تو سبق کے ساتھ کبھی کبھی ایسا ہوتا کہ ہمارے ذہن سے لاسبہ چلی جاتی تھی تو پھر رک جاتے اور فرماتے تمہارے لیے اتنا کافی ہے۔ استاذ یار محمد صاحب ولی اللہ تھے۔ ان کی قبر زندہ ہے۔ میں اپنے علم سے اس کا ادراک کرتا ہوں۔ علما کی قبر تاک میں نے زندہ دیکھیں۔ حافظ الحدیث صاحب کی قبر بھی زندہ ہے۔ مولانا یار محمد صاحب کی یہ بھی زندہ ہے۔ — استاذ صاحب فرماتے تھے کہ سکول

وفی الثانی التعیین الخ اب دوسرا قاعدہ تھا کہ حرمت بالشیٔ ضد کے وجوب کو متضمن ہوتی ہے تو حرمت لواطت کی ضد ہے زنا۔ اس کا جواب دیتے ہیں کہ زنا واجب نہیں ہوگا۔ لواطت کی حرمت ہے۔ اور یہ وہاں ہے حرمت بالشیٔ ہے اور ضد کی حرمت پر کوئی دلیل نہ ہو۔ زنا کی حرمت پر تو دلیل موجود ہے۔ تو اس دلیل نے زنا کو وجوب کے قبول تخییر کے محل سے نکال دیا۔ کیونکہ ضد کی وجوب تو ضمناً آتی ہے اور تخییر۔ اور یہاں پر یہ واجب کے قبول قابل نہیں ہے کیونکہ حرمت کی دلیل موجود ہے۔ ہاں جی زنا کی حرمت پر دلیل اصلی موجود ہے اس نے محل کو قبول التخییر سے نکال دیا۔ حرمت بالشیٔ ضد کے وجوب کو متضمن ہے۔ اور یہ ضد کا وجوب ضمناً آرہا ہے جب اس کی حرمت پر دلیل اصلی موجود ہے تو اس وقت وہ وجوب کے قبول کا تخییر کا محل ہی نہیں رہا۔ چلو جی۔

ترجمہ۔ اور پہنچ ثانی کے تعیین واسطے دلیل اصلی کے نکال دیا اس نے محل کو قبول تخییر سے ضمناً۔ تو یہ قاعدہ وہاں ہوگا کہ جب ضد کی حرمت پر کوئی دلیل نہ ہو۔ تو پھر حرمت بالشیٔ سے ضد واجب ہو جائے گی۔

اب بیان کرتے ہیں کہ باقی مذاہب بھی تھے چار۔ اس نے صرف اس کو چھیڑا کہ وجوب بالشیٔ ضد کی حرمت کو متضمن ہے اور دوسرا تھا وجوب بالشیٔ ضد کی کراہت کو متضمن ہے۔ تو حرمت بالشیٔ ضد کے وجوب کو اور حرمت بالشیٔ ضد کے سنت مؤکدہ ہونے کو۔ یہ کتنا ہے کہ ان کے دلائل بھی ہیں۔ لیکن فرمایا ان کے دلائل ضعیف ہیں ہم نے ذکر نہیں کئے ہیں وہ مذکور ہیں لمبی کتابوں میں۔ اس مختصر کے مناسب نہیں ہیں اور ان پر اعتراضات بھی ہیں۔ دلائل بھی مذکور ہیں اور ان پر اعتراضات بھی۔ مشکوٰۃ دلایا ہے۔ ان کا مطالعہ بھی کرو۔ ان کے دلائل بھی دیکھو اور ان کے اندر جو کمزوریاں ہیں وہ بھی۔ وہ مبسوطات میں ہیں یہ رسالہ چھوٹا ہے۔ ہاں جی۔ بڑے استاذ محمد اللہ تعالیٰ ذکر کرتے تھے۔ کہ جب ہم فارغ ہو گئے تھے تو پھر ہم کبھی کبھی استاذ صاحب کے پاس آتے تھے۔ استاذ صاحب نے پچاس روپے مجھے دے تھے آ جاتے اور کہتے کہ آیا ہوا ہے تو کوئی مشکل آیا ہوگا۔ استاذ صاحب فرماتے کہ اس وقت کا بہترین کیل جو ہوتا تھا میں خرید کر کے لاتے۔ استاذ یار محمد صاحب تھے۔ مجھے کوئی مشکل مسئلہ ہوتے۔ کتابوں میں کوئی مسئلہ۔ مولانا یار محمد صاحب تقریر کرتے۔ جب وہ تقریر کرتے تھے تو تسلط کے ساتھ۔ کبھی کبھی ایسا ہوتا کہ ہمارے ذہن سے اوپر چلی جاتی تھی تو پھر رک جاتے اور فرماتے تمہارے لیے اتنا کافی ہے۔ استاذ یار محمد صاحب ولی اللہ تھے۔ ان کی قبر زندہ ہے۔ میں اپنے علم سے اس کا ادراک کرتا ہوں۔ علما کی قبر ہاں میں نے زندہ دیکھیں۔ حافظ الحدیث صاحب کی قبر بھی زندہ ہے۔ مولانا یار محمد صاحب کی بھی زندہ ہے۔ — استاذ صاحب فرماتے تھے کہ مشکل

کالجوں میں ہندوں اور انگریزوں کی تاریخ پڑھتے ہیں۔ یہ ہمارے اپنے مذاہب ہیں۔ پھر ان مذاہب کا کیوں نا مطالعہ کیا جائے۔ ہمارے علماء جب کوئی مسئلہ ہوتا ہے تو اس کے آخر میں کوئی اور کتابوں کے حوالے دیتے ہیں۔ تاکہ طالب علم کو رغبت ہو، شوق ہو۔ چلو جی۔

ترجمہ۔ اور واسطے اصحاب باقی مذاہب کے وجوہ ضعیفہ ہیں (زمانہ قیامت کے قریب ہو گیا ہے اور ہمارا مذہب صرف نماز تک محدود ہو گیا ہے تے میت تک۔ اور جب امام مہدی کا ظہور ہو گا جہاد بھی ہو گا اسلام کے سارے احکام کا نفاذ بھی ہو گا۔ اس وقت عدالتوں میں سب جگہ نافذ کیا جائے گا اس نام لینا بھی لیں (ع) چلو جی۔ اور واسطے اصحاب باقی مذاہب کے دلائل ضعیفہ ہیں مذکور ہیں بیچ مبسوطات کے باوجود ان کے اعتراضات کے اوپر ان دلائل کے پس رجوع کرو طرف ان کے۔ چلو جی بس۔

مسلم الثبوت ص ۱۸ سبق: ۲۔

مسئلہ: اذا نسخ الوجوب بقی الجواز خلافاً ا ل

کالجوں میں ہندوں اور انگریزوں کی تاریخ پڑھتے ہیں۔ یہ ہمارے اپنے مذاہب میں، پھر ان مذاہب
کا کیوں نا مطالعہ کیا جائے۔ ہمارے علماء صاحب کوئی مسئلہ ہوتا ہے تو اس کے آخر میں کوئی اور
کتابوں کے حوالے دیتے ہیں تاکہ طالب علم کو رغبت ہو، شوق ہو، چلو جی۔

ترجمہ۔ اور واسطے اصحاب باقی مذاہب کے وجوہ ضعیفہ ہیں (زمانہ قیامت کے قریب ہو گیا ہے، اور
ہمارا مذہب صرف نماز تک محدود ہو گیا ہے تے میت تک۔ اور جب امام مہدی کا ظہور ہوگا جہاد
بھی ہوگا۔ اسلام کے سارے احکام کا نفاذ بھی ہوگا۔ اس وقت عدالتوں میں سب جگہ نافذ کیا جائے گا اس
نام بنا بھی لیں رع) چلو جی۔ اور واسطے اصحاب باقی مذاہب کے دلائل ضعیفہ ہیں مذکور ہیں بیچ
مبسوطات کے باوجود ان کے اعتراضات کے اوپر ان دلائل کے پس رجوع کرو طرف ان کے۔ چلو جی کس

مسلم الثبوت ص ۱۴ سبق: ۱۔

مسالہ: اذا نسخ الوجوب بقی الجواز خلافاً ا ۔

مسلم الثبوت ص ۷۱ سبق: ۲

مسالۃ: یجوز فی الواحد بالجنس اھ: ایک ہے واحد بالجنس، واحد بالنوع، واحد بالشخص۔ یہ مقابلے میں ہے۔ واحد بالجنس ایک مفہوم ہے اس کے نیچے انواع مختلفہ ہوتے ہیں جیسے حیوان ہے اس کے نیچے انسان، فرس، غنم یہ مختلف انواع ہیں۔ یہ مسئلہ ہے کہ واحد بالجنس کا مقتضی، احکام مختلف ہو سکتے ہیں لہذا واحد بالجنس میں وجوب اور حرمت جمع ہو سکتی ہے یعنی جہتیں مختلف ہو گئیں۔ اس کی مثال دی سجود للہ تعالیٰ۔ السجود یہ واحد بالجنس ہے۔ سجود للہ تعالیٰ ایک نوع ہے، سجود للشمس، سجود للصنم دوسرا نوع ہے۔ السجود واحد بالجنس ہے اس میں وجوب اور حرمت جمع ہو سکتے ہیں سجود للہ تعالیٰ واجب ہے تو سجود للشمس حرام ہے۔ تو اول واجب ہے، ثانی حرام ہے یاں جی۔ واحد بالجنس یہ ہے کہ مفہوم ہوتا ہے اس کے نیچے انواع ہوتے ہیں جیسے جنس کے نیچے انواع ہوتے ہیں۔ تو واحد بالجنس میں مختلف احکام جمع ہو سکتے ہیں جیسے وجوب اور حرمت کی جمع واحد بالجنس میں جائز ہے جیسے السجود یہ واحد بالجنس ہے ایک ہے سجود للہ تعالیٰ سجود واجب بھی ہے تو سجود حرام بھی ہے۔ واجب ہے سجود للہ تعالیٰ اور حرام ہے سجود للشمس۔ چلو جی۔

ترجمہ: مسالہ: جائز ہے بیچ واحد بالجنس کے اجتماع وجوب کا اور حرمت کا مثل سجود للہ تعالیٰ اور سجود للشمس۔

ومنع بعض المعتزلۃ مکابرۃ اھ: معتزلہ نے کہا: وہ کہتے ہیں کہ واحد بالجنس میں اجتماع احکام مختلفہ کا نہیں ہو سکتا۔ واحد بالجنس میں احکام مختلفہ جمع نہیں ہو سکتے۔ تو انہوں نے جواب دیا کہ وجوب اور حرمت سجود میں جمع نہیں ہے۔ انہوں نے کہا یہ قصد تعظیم کا فرد ہے۔ اگر سجدہ قصد تعظیم کے لیے ہے تو واجب قصد تعظیم اللہ تعالیٰ کے لیے تو واجب ہے۔ اگر غیر کا ہے قصد تعظیم وہ تعظیم جتنی اللہ تعالیٰ کے لیے ہے تو پھر حرام ہوگا۔ وہ کہتے ہیں واحد بالجنس میں جمع نہیں ہے بلکہ قصد تعظیم کی طرف یہ راجع ہے یاں جی۔ معتزلہ نے کہا واحد بالجنس میں واجب حرمت جمع نہیں ہو سکتے۔ سجود للہ تعالیٰ واجب ہے سجود للشمس حرام ہے۔ یہ جمع تو ہے۔ تو انہوں نے کہا کہ یہ قصد تعظیم کی طرف راجع ہے۔ ان کا رد کرتے ہیں لایجدی نفعاً۔ تم نے قصد تعظیم کی طرف راجع کیا یعنی وجوب حرمت کو۔ تو ہم پھر قصد تعظیم میں کلام چلائیں گے وہ بھی واحد بالجنس ہے۔ تو لہذا پھر اجتماع آ گیا۔ قصد تعظیم اللہ تعالیٰ کے لیے واجب ہے قصد تعظیم للشمس تو اتنی تعظیم جتنی تعظیم اللہ تعالیٰ کے لیے ہے تو پھر حرام ہوگا۔ چلو جی۔

ترجمہ: منع بعض معتزلہ کی مکابرہ ہے (یعنی دعوی بلا دلیل) اور پھیرنا ان کا طرف قصد تعظیم کے (انہوں نے کہا سجود میں وجوب حرمت قصد تعظیم کی وجہ سے آرہے ہیں) نہیں دیتا یہ حرف نفع (ہم قصد تعظیم میں کلام چلائیں گے یہ بھی تو واحد بالجنس ہے۔ تو اس میں وجوب اور حرمت جمع ہو رہے ہیں

مسلم الثبوت ص ۱۱۷ سبق: ۲

مسالہ: یجوز فی الواحد بالجنس اِ: ایک ہے واحد بالجنس، واحد بالنوع، واحد بالشخص۔ یہ مقابلہ میں — واحد بالجنس ایک مفہوم ہے اس کے نیچے انواع مختلفہ ہوتے ہیں جیسے حیوان ہے اس کے نیچے انسان، فرس، غنم یہ مختلف انواع ہیں۔ یہ مسئلہ ہے کہ واحد بالجنس کا مقتضی، احکام مختلف ہو سکتے ہیں لہذا واحد بالجنس میں وجوب اور حرمت جمع ہو سکتی ہے بس جہتیں مختلف ہو گئیں۔ اس کی مثال دی سجود للہ تعالیٰ۔ السجود یہ واحد بالجنس ہے۔ سجود للہ تعالیٰ ایک نوع ہے، سجود للشمس، سجود للصنم دوسرا نوع ہے۔ السجود واحد بالجنس ہے اس میں وجوب اور حرمت جمع ہو سکتے ہیں سجود للہ تعالیٰ واجب ہے تو سجود للشمس حرام ہے۔ تو اول واجب ہے ثانی حرام ہے ہاں جی۔ واحد بالجنس یہ ہے کہ مفہوم ہوتا ہے اس کے نیچے انواع ہوتے ہیں جیسے جنس کے نیچے انواع ہوتے ہیں۔ تو واحد بالجنس میں مختلف احکام جمع ہو سکتے ہیں جیسے وجوب اور حرمت کی جمع واحد بالجنس میں جائز ہے جیسے السجود یہ واحد بالجنس ہے ایک ہے سجود للہ تعالیٰ سجود واجب بھی ہے تو سجود حرام بھی ہے۔ واجب ہے سجود للہ تعالیٰ اور حرام ہے سجود للشمس جی ٹھیک۔

ترجمہ: مسالہ: جائز ہے بیچ واحد بالجنس کے اجتماع وجوب کا اور حرمت کا مثل سجود للہ تعالیٰ اور سجود للشمس۔

ومنع بعض المعتزلۃ مکابرۃ اِ: معتزلہ نے کہا: وہ کہتے ہیں کہ واحد بالجنس میں اجتماع احکام مختلفہ کا نہیں ہو سکتا۔ واحد بالجنس میں احکام مختلفہ جمع نہیں ہو سکتے۔ تو انہوں نے جواب دیا کہ وجوب اور حرمت سجود میں جمع نہیں ہے۔ انہوں نے کہا یہ قصد تعظیم کا فرد ہے۔ اگر سجدہ قصد تعظیم کے لیے ہے تو واجب قصد تعظیم اللہ تعالیٰ کے لیے تو واجب ہے۔ اگر غیر کا ہے قصد تعظیم وہ تعظیم جتنی اللہ تعالیٰ کے لیے ہے تو پھر حرام ہوگا۔ وہ کہتے ہیں واحد بالجنس میں جمع نہیں ہے بلکہ قصد تعظیم کی طرف یہ راجع ہے ہاں جی۔ معتزلہ نے کہا واحد بالجنس میں واجب حرمت جمع نہیں ہو سکتے۔ سجود للہ تعالیٰ واجب ہے سجود للشمس حرام ہے۔ یہ جمع تو ہے۔ تو انہوں نے کہا کہ یہ قصد تعظیم کی طرف راجع ہے۔ ان کا رد کرتے ہیں لا یجدی نفعاً۔ تم نے قصد تعظیم کی طرف راجع کیا یعنی وجوب حرمت کو۔ تو ہم پھر قصد تعظیم میں کلام چلائیں گے وہ بھی واحد بالجنس ہے۔ تو لہذا پھر اجتماع آ گیا۔ قصد تعظیم اللہ تعالیٰ کے لیے واجب ہے قصد تعظیم للشمس تو اتنی تعظیم جتنی تعظیم اللہ تعالیٰ کے لیے ہے تو پھر حرام ہوگا۔ چلو جی۔

ترجمہ: منع بعض معتزلہ کی مکابرہ ہے (یعنی دعوی بلا دلیل) اور پھیرنا ان کا طرف قصد تعظیم کے (انہوں نے کہا سجود میں وجوب حرمت قصد تعظیم کی وجہ سے آرہا ہے) نہیں دیتا یہ صرف نفع (پس ہم قصد تعظیم میں کلام چلائیں گے یہ بھی تو واحد بالجنس ہے۔ تو اس میں وجوب اور حرمت جمع ہو رہے ہیں

انما الکلام فی الواحد بالنوع الخ تو پیچھے کہا کہ واحد بالجنس میں وجوب حرمت جمع ہو سکتے ہیں۔ احکام مختلفہ کا اجتماع جائز ہے اس میں اتفاق ہے۔ معتزلہ نے منع واردکی تھی اور فرمایا یہ مغایرہ ہے گویا کالعدم ہے مغایرہ مسموع نہیں ہوتا گویا ہے ہی نہیں۔ اس لیے کہتا ہے کہ واحد بالجنس میں اختلاف نہیں ہے۔ البتہ واحد بالنوع میں اختلاف کلام ہے۔ واحد بالنوع وہ مفہوم ہے جس کے نیچے افراد ہوتے ہیں اصناف، صنفیں ہوتی ہیں، اشخاص ہوتے ہیں۔ آیا واحد بالنوع میں احکام مختلفہ جمع ہو سکتے ہیں۔ اس میں اختلاف ہے۔ اس میں اختلاف تھا اس کو بیان کرتا ہے یعنی واحد بالنوع میں دیکھیں گے کہ جو احکام مختلفہ ہوں گے تو جہتیں مختلف ہوں گیں اب یا تو جہت ایک ہے واحد بالنوع میں وجوب اور حرمت جمع ہو رہی ہے تو ایک ہی جہت سے۔ جس جہت سے واجب لے رہے ہیں، اسی جہت سے حرام۔ یا متعدد جہتوں سے۔ اگر ایک جہت سے ہو اجتماع واحد بالنوع میں وجوب حرمت کا اجتماع ایک جہت سے ہو تو پھر وہ ایک جہت حقیقۃً ہے یا حکماً ہے۔ اگر حکماً ہو یعنی اتحاد حکماً جہتیں تو دو ہیں لیکن ان میں تساوی ہے جہاں ایک پائی جاتی ہے دوسری بھی پائی جاتی ہے اور جہاں دوسری پائی جاتی ہے وہاں پہلی بھی پائی جاتی ہے تو فرماتے ہیں اتحاد حقیقی ہو جہت کا یا اتحاد حکمی ہو تو یہ مستحیل ہے واقع نہیں ہے۔ یعنی ایسے واحد بالنوع میں جس میں جہت حقیقۃً متحد ہے یا حکماً متحد ہے تو یہ محال ہے بلکہ اس کی تکلیف بھی محال ہے۔ واجب ہوگا تو اس کا کرنا واجب ہوگا اسی جہت سے حرام بھی ہے تو ترک بھی ہوگا تو یہ اجتماع نقیضین ہے یہ محال ہے۔ ایسی تکلیف یعنی خود تکلیف محال ہے۔ ایک ہے تکلیف بالمحال ہے۔ تکلیف اور ہے اور محال اور ہے۔ اور ایک ہے تکلیف خود محال ہے۔ یہ تکلیف خود محال ہے۔ یہ آگیا پہلا۔ اگر جہتیں ہوں متعدد اتحاد نہ حقیقۃً ہے اور نہ حکماً ہے بلکہ جہتیں واجب حرام کی جدا جدا علیحدہ علیحدہ ہیں۔ اس میں ہوگا اختلاف جمہور کہتے ہیں یہ صحیح ہے۔ جیسے مثال میں چلاتے ہیں۔ نماز دار مغصوبہ میں۔ اس لحاظ سے کہ نماز اللہ تعالیٰ کی عبادت ہے تو واجب ہے۔ اور یہ دیکھو کہ غیر کی دار ہے اور اس کی اجازت کے بغیر غیر کی دار کو مشغول کرنا۔ اشتغال ملک غیر بغیر اذنہ یہ حرام ہے۔ تو نماز واجب بھی ہے اس حیثیت سے کہ اللہ تعالیٰ کی عبادت ہے۔ اور حرام بھی ہے لیکن جہت حرمت کی یہ ہے کہ غیر کی ملک کو بغیر اجازت غیر کے اس کو مشغول کرنا۔ اب یہ دو جہتیں ہیں۔ نماز دار مغصوبہ میں یہ واحد بالنوع ہے۔ اور جہتیں وجوب اور حرمت کی متعدد ہیں۔ اس میں ہے اختلاف۔ جمہور کہتے ہیں یہ نماز صحیح ہے۔ لہذا طلب ساقط ہو جائے گی۔ اور قاضی ابوبکر

انما الکلام فی الواحد بالنوع الخ: تو یہ سمجھ لیا کہ جو واحد بالجنس میں وجوب حرمت جمع ہو سکتے ہیں احکام مختلفہ کا اجتماع جائز ہے اس میں اتفاق ہے۔ معتزلہ نے منع وارد کی تھی اور فرمایا یہ مغایرہ ہے گویا کالعدم ہے مغایرہ مسموع نہیں ہوتا گویا ہے ہی نہیں۔ اس لیے کہا ہے کہ واحد بالجنس میں اختلاف نہیں ہے۔ البتہ واحد بالنوع میں اختلاف علماء ہے۔ واحد بالنوع وہ مفہوم ہے جس کے نیچے افراد ہوتے ہیں اصناف، صنفیں ہوتی ہیں، اشخاص ہوتے ہیں۔ آیا واحد بالنوع میں احکام مختلفہ جمع ہو سکتے ہیں۔ اس میں اختلاف ہے۔ اس میں اختلاف تھا اس کو بیان کرتا ہے یعنی واحد بالنوع میں دیکھیں گے کہ جو احکام مختلفہ ہوں گے تو جہتیں مختلف ہو گئیں اب یا تو جہت ایک ہے واحد بالنوع میں وجوب اور حرمت جمع ہو رہی ہے تو ایک ہی جہت سے۔ جس جہت سے واجب ہو رہے ہیں، اسی جہت سے حرام، یا متعدد جہتوں سے۔ اگر ایک جہت سے ہو اجتماع واحد بالنوع میں وجوب حرمت کا اجتماع ایک جہت سے ہو تو پھر وہ ایک جہت حقیقۃً ہے یا حکماً ہے۔ اگر حکماً ہو یعنی اتحاد حکماً، جہتیں تو دو ہیں لیکن ان میں تساوی ہے یہاں ایک پائی جاتی ہے دوسری بھی پائی جاتی ہے اور جہاں دوسری پائی جاتی ہے وہاں پہلی بھی پائی جاتی ہے تو فرماتے ہیں اتحاد حقیقی ہو جہت کا یا اتحاد حکمی ہو تو یہ مستحیل ہے واقع نہیں ہے۔ یعنی ایسے واحد بالنوع میں جس میں جہت حقیقۃً متحد ہے یا حکماً متحد ہے تو یہ محال ہے بلکہ اس کی تکلیف بھی محال ہے۔ وجوب ہوگا تو اس کا کرنا واجب ہوگا اسی جہت سے حرام بھی ہے تو ترک بھی ہوگا تو یہ اجتماع نقیضین ہے یہ محال ہے۔ ایسی تکلیف یعنی خود تکلیف محال ہے۔ ایک ہے تکلیف بالمحال ہے۔ تکلیف اور ہے اور محال اور ہے۔ اور ایک ہے تکلیف خود محال ہے۔ یہ تکلیف خود محال ہے۔ یہ آگیا پہلا۔ اگر جہتیں ہوں متعدد اتحاد نہ حقیقۃً ہے اور نہ حکماً ہے بلکہ جہتیں واجب حرام کی جدا جدا علیحدہ علیحدہ ہیں۔ اس میں ہوگا اختلاف جمہور کہتے ہیں صحیح ہے۔ جیسے مثال میں چلاتے ہیں۔ نماز دار مغصوبہ میں۔ اس لحاظ سے کہ نماز اللہ تعالیٰ کی عبادت ہے تو واجب ہے۔ اور یہ دیکھو کہ غیر کی دار ہے اور اس کی اجازت کے بغیر غیر کی دار کو مشغول کرنا، اشتغال ملک غیر بغیر اذنہ یہ حرام ہے۔ تو نماز واجب بھی ہے اس حیثیت سے کہ اللہ تعالیٰ کی عبادت ہے۔ اور حرام بھی ہے لیکن جہت حرمت کی یہ ہے کہ غیر کی ملک کو بغیر اجازت غیر کے اس کو مشغول کرنا۔ اب یہ دو جہتیں ہیں۔ نماز دار مغصوبہ میں یہ واحد بالنوع ہے۔ لہٰذا جہتیں وجوب اور حرمت کی متعدد ہیں۔ اس میں ہے اختلاف۔ جمہور کہتے ہیں کہ نماز صحیح ہے۔ لہٰذا طلب ساقط ہو جائے گی۔ اور قاضی ابوبکر

انہوں نے کہا: نماز صحیح نہیں ہے طلب ساقط ہو جائے گی۔ اور امام رازی نے اس کو بہت بعید سمجھا
انہوں نے فرمایا کہ جب نماز صحیح نہیں ہے تو پھر طلب کیسے ساقط ہو گئی۔ حالانکہ طلب تو یہ تھی
نماز کو صحیح طریقے سے ادا کرو۔ جب نماز صحیح نہیں ہے تو طلب ساقط کیسے ہوئی۔ اور امام احمد
اکثر متکلمین اور جبائی کے نزدیک یہ ہے کہ صحیح نہیں ہے اور طلب بھی ساقط نہیں ہوئی۔ قضا کرنی
پڑے گی۔ ہاں جی۔ واحد بالجنس میں احکام مختلف جمع ہو سکتے ہیں۔ معتزلہ کی منع کا کوئی اعتبار
نہیں ہے کیونکہ وہ مکابرہ ہے لہذا۔ واحد بالجنس میں یہ اجتماع پر اتفاق ہے۔ ہاں کلام ہے واحد
بالنوع میں۔ وہ فعل ہے جس کے نیچے افراد ہوتے ہیں نماز تو ایک فعل ہے۔ اس کے نیچے زید
کی نماز، بکر کی نماز — یہ افراد ہیں۔ اس میں کلام ہے واحد بالنوع میں احکام جو جمع ہو رہے
ہیں جہت ایک ہے حقیقتاً ایک ہے یا حکماً ایک ہے۔ حقیقتاً ایک تو واضح تھی حکماً یہ ہے
کہ ایسا دو جہتیں ہیں تو ان میں تساوی ہے جہاں ایک پائی جاتی ہے دوسری بھی پائی جاتی ہے
تو جہاں دوسری پائی جاتی ہے پہلی بھی پائی جاتی ہے۔ یہ اتحاد حکمی ہو گیا۔ یہ مستحیل ہے
اس وقت واحد بالنوع میں دو حکم مختلف کا اجتماع یہ محال ہے بلکہ کہا ہے تکلیف خود
محال ہے کیونکہ واجب ہوگا تو کر اور حرام ہوگا تو نہ کر۔ یہ دونوں باتیں اس سے کیسے
ہو سکتی ہیں۔ کرے بھی تو نہ بھی کرے۔ کر بھی تو نا بھی کر۔ یہ اجتماع نقیضین ہے اور
تکلیف — اب دوسری شک رہ گئی کہ متعدد جہتیں حرمت اور وجوب کی۔ حقیقتاً اس کی
مثال دی جیسے نماز دار مغصوبہ میں۔ یہ لحاظ کرو کہ اللہ تعالیٰ کی عبادت ہے تو واجب
ہے اور امر سے مامور بہا ہے۔ یہ لحاظ کرو غیر کی دار میں ہے۔ وہ تو نہیں چاہتے کہ ادھر
نماز پڑھیں۔ ان کی جگہ کو انہوں نے مشغول کیا ہوا ہے۔ اس لحاظ سے حرام ہے اب دو حکم
اکٹھے ہو گئے لیکن جہتیں مختلف ہیں۔ اس میں کلام ہے۔ جمہور کہتے ہیں نماز صحیح ہے تو طلب
بھی ساقط ہو گئی۔ قضاء نہیں کرنی پڑے گی۔ اور قاضی ابوبکر وہ فرماتے ہیں صحیح نہیں ہے تا طلب
ساقط ہو جاتی ہے۔ امام رازی نے اس کو بہت بعید سمجھا۔ کہ صحیح نہیں ہے تو طلب ساقط ہو گئی ہے
استبعاد ہے صحیح نہ ہو تو طلب کیسے ساقط ہو گئی۔ طلب تو اس وقت ساقط ہوتی ہے کہ جب
نماز صحیح ہو۔ طلب بھی صحت کی تھی۔ نماز کو تو صحیح طریقے سے تو ادا کر۔ اس نے صحیح طریقے سے
ادا نہیں کی تو وہ طلب تو ابھی باقی ہے اور امام احمد بن حنبل، اکثر متکلمین اور
جبائی معتزلی کے نزدیک نماز صحیح نہیں ہے اور طلب بھی ساقط نہیں ہے اگر وقت ہے تو دوبارہ
بعد جگہ جا کر پڑھے جو غیر کی نہ ہو۔ اگر وقت نہیں ہے تو قضا کرنی پڑے گی۔ بس جی۔

مسلم الثبوت ص ۲۱۲ سبق: 1

لنا عدم اتحاد المتعلقین حقیقۃً الخ: اب جمہور کے مذہب پر دلیل دیتے ہیں۔ وہ یہ ہے کہ وجوب اور حرمت ہر ایک کا متعلق حقیقۃً ایک نہیں ہے۔ تو گویا متعلق اعتباراً حکماً علیحدہ علیحدہ ہیں وجوب کا متعلق حقیقۃً علیحدہ ہے۔ حرمت کا متعلق وہ اور ہے۔ یہ واحد بالنوع میں مختلف اعتبار سے تعدد آ جائے گا۔ وجوب کا جو متعلق ہے وہ اور ہے۔ حرمت کا متعلق اور ہے۔ ہاں جی۔ واحد بالنوع میں وجوب اور حرمت کا متعلق حقیقۃً ایک نہیں ہے۔ وجوب کا متعلق حقیقۃً اور ہے۔ حرمت کا متعلق حقیقۃً اور ہے۔ مثلاً دار مغصوبہ میں نماز۔ اب یہاں پر جو کون ہے ایک کون فی الحیز ہے۔ کہ نماز دار مغصوبہ میں ہے۔ کون فی الحیز دار مغصوبہ کا کون۔ نماز دار مغصوبہ کے اندر ہے تو کون اگرچہ واحد بالشخص ہے لیکن اعتبار متعدد ہو جاتے ہیں۔ ایک ہے کون من حیث الصلوۃ اس لحاظ سے کہ یہ کون ہے۔ کون فی الحیز واحد بالشخص ہے لیکن کون اعتبار کے لحاظ سے متعدد ہے ایک ہے کون من حیث الصلوۃ۔ نماز مامور بہ ہے عبادت۔ اس اعتبار سے کہ یہ کون نماز کا ہے تو یہ نماز مامور بہا ہے واجب ہے۔ اس لحاظ سے واجب ہے۔ اور یہ دیکھو کہ من حیث انہ غصب۔ کون ہے دار مغصوبہ کا۔ اس اعتبار سے منہی عنہ ہے حرام ہے۔ تو امر اور نہی کا متعلق وجوب اور حرمت کا متعلق علیحدہ علیحدہ ہیں۔ ہاں جی دار مغصوبہ میں نماز یہ کون فی الحیز ہے حیز بمعنی مکان۔ نماز بھی اسی مکان میں ہے۔ تو مکان میں ہونا۔ وہ غصب بھی ہے۔ تو کون فی المکان یہ واحد بالشخص ہے۔ اس لحاظ کرو کہ اس کون میں نماز ہے تو کون نماز کا بھی ہو گیا۔ تو نماز تو مامور بہا ہے۔ امر ہے اس کا یہ عبادت ہے۔ کون من حیث انہ صلوۃ یہ کون فی الحیز۔ ایک کون ہے من حیث انہ صلوۃ اور ایک کون ہے من حیث انہ غصب۔ کیونکہ غیر کی دار کو اس کے اذن کے بغیر مشغول کیا ہے۔ تو کون من حیث انہ صلوۃ۔ یہ ہے واجب۔ واجب کا تعلق اس کون کے ساتھ ہے۔ واجب کا محل یہ کون ہے۔ اور یہی کون من حیث انہ غصب۔ اسی کون میں یہ اعتبار آ گیا کہ وہ کون غصب کا ہے غصب منہی عنہ ہے۔ تو یہ کون حرام ہوا۔ تو کون فی الحیز یہ واحد بالشخص ہے لیکن اعتباری تعدد آ گیا۔ کون فی الحیز۔ کون من حیث انہ صلوۃ یہ واجب ہے۔ اور یہ کہ من حیث انہ غصب کون من حیث انہ صلوۃ اور ایک کون ہے۔ اور وہی کون من حیث غصب یہ دوسرا کون ہے۔ اعتباری فرق آ گیا۔ تو واجب اور حرمت کا محل اعتباری علیحدہ علیحدہ ہو گیا۔ حقیقی اتحاد نہیں ہے۔ وجوب اور حرمت کا اجتماع۔ وجوب اور حرمت آپس میں ضدین ہیں۔ ضدین ایک محل میں ایک جہت سے اکٹھی نہیں ہو سکتیں۔ لیکن اگر وجوب اور حرمت۔ وجوب اور اعتبار سے ہو۔ اور اعتبار اور اعتبار سے ہو تو یہ اجتماع جائز ہے۔ لہذا نماز اس کی صحیح ہوگی۔ کیونکہ کون من حیث

الله صلوٰۃ. واجب ہے. تو نماز صحیح ہوگی. ہاں جی. وجوب اور حرمت کے متعلق حقیقۃً ایک نہیں ہے

کیونکہ جو نماز پڑھ رہا ہے دار مغصوبہ میں. کون فی الحیز واحد بالشخص ہے. واحد بالجنس ہو تو نیچے

انواع ہوں گے. واحد بالنوع ہوں تو نیچے اصناف ہوں گے. واحد بالشخص ہو تو بھی اعتبار

سے تعدد آئے گا. اب کون فی الحیز اس کے دو اعتبار ہیں ایک یہ کہ یہ کون نماز کا کون ہے تو نماز

پڑھ رہا ہے. اس اعتبار سے امر ہے نماز قائم کرو. اس اعتبار سے نماز مامور بہ ہے تو ادا کرے تو صحیح ہے

اور اس لحاظ سے کہ یہ کون فی الحیز کون غصب کا ہے تو منہی عنہ ہے اب کون فی الحیز میں اعتباری

تعدد آ گیا. کون من حیث الله صلوٰۃ اور کون من حیث الله غصب. کون من حیث الله صلوٰۃ

یہ واجب ہے. اور کون من حیث الله غصب اس اعتبار سے حرام ہے. تو اتحاد متعلقین حقیقۃً

متحد نہیں ہے. چلو جی.

ترجمہ: دلیل واسطے ہمارے عدم اتحاد متعلقین کا حقیقۃً کیونکہ کون فی الحیز اگرچہ ہے واحد بالشخص

لیکن وہ متعدد ہے باعتبار اس کے یہ کون اس حیثیت سے کہ نماز ہے اور کون ہے اس حیثیت سے کہ غصب

ہے — واجب کا کون اور ہے اور حرمت کا کون اور ہے. وہی کون حرام اور وہی کون واجب یہ جمع نہیں

ہو سکتا. چلو جی.

قیل النھی عن الکون فی المکان المغصوب آگے. اب اس کا جواب دیا وہ یہ ہے کہ جب کون فی الحیز

من حیث الله غصب یہ کون ہے اس سے ہے نہی - غصب سے منع ہے کون فی الحیز من حیث الله

غصب یہ منہی عنہ حرام ہے تو یہ نہی دلالت کرتی ہے کہ کون من حیث الله صلوٰۃ وہ کون من حیث الله

غصب کا غیر ہو - غیر ہونا چاہیے. یعنی نماز پڑھو دار مغصوبہ نہ ہونا. نہی دلالت کرتی ہے کہ

نماز کا کون وہ ہونا چاہیے جو کون من حیث الله غصب کا غیر کون ہو. تو کیا الیہ تو وہ غیر

نہیں ہے. لہذا نماز صحیح نہیں ہوگی. ہاں جی. کون من حیث الله غصب اس سے ہے نہی. اور

یہ نہی دال ہے کہ جو کون مطلوب ہے. امر ہے نماز کا. نماز قائم کرو. کون من حیث الله صلوٰۃ اس

کون کا غیر ہو - یعنی نماز کا امر ہوا تو یہ مطلب ہے کہ نماز قائم کرو بلا دار مغصوبہ میں

نہ ہو. اب جو دار مغصوبہ میں ہے تو پھر — کیونکہ جو امر تقاضا کرتا ہے کون ایسا ہو نماز کا جو دار

مغصوبہ نہ ہو کیونکہ نہی ہے. اور نہی دلالت کر رہی ہے نماز مطلوب ہے ایسے کون میں ہو جو کون

من حیث الله غصب نہ ہو اس کا غیر ہو. تو کہاں تو اسی دار مغصوبہ میں پڑھ رہی ہے

لہذا نماز فاسد ہوگی صحیح نہیں ہے. ہاں جی. ~~اس کا~~ نماز کا امر ہے کہ نماز پڑھو بلا دلیل

اس کا کون دار مغصوبہ کا کون نہ ہو. اس سے نہی ہے. وہ نہی دلالت کرتی ہے کہ

الصلوٰۃ واجب ہے۔ تو نماز صحیح ہوگی۔ ہاں جی۔ وجوب اور حرمت کے متعلق حقیقۃً ایک نہیں ہے کیونکہ جو نماز پڑھ رہا ہے دار مغصوبہ میں۔ کون فی الحیز واحد بالشخص ہے۔ واحد بالجنس ہو تو نیچے انواع ہوں گے۔ واحد بالنوع ہوں تو نیچے اصناف ہوں گے۔ واحد بالشخص ہو تو بھی اعتبار سے تعدد آئے گا۔ اب کون فی الحیز اس کے دو اعتبار ہیں ایک یہ کہ یہ کون نماز کا کون ہے یہ نماز پڑھ رہا ہے۔ اس اعتبار سے امر ہے نماز قائم کرو۔ جس اعتبار سے نماز مامور بہ ہے تو ادا کرے تو صحیح ہے اور اس لحاظ سے کہ یہ کون فی الحیز کون غصب کا ہے تو منہی عنہ ہے اب کون فی الحیز میں اعتباری تعدد آگیا۔ کون من حیث الصلوٰۃ اور کون من حیث الغصب۔ کون من حیث الصلوٰۃ یہ واجب ہے۔ اور کون من حیث الغصب اس اعتبار سے حرام ہے۔ تو اتحاد متعلقین حقیقۃً متحد نہیں ہے۔ چلو جی۔

ترجمہ: دلیل واسطے ہمارے عدم اتحاد متعلقین کا حقیقۃً کیونکہ کون فی الحیز اگرچہ ہے واحد بالشخص لیکن وہ متعدد ہے باعتبار اس کے یہ کون اس حیث سے کہ نماز ہے اور کون ہے اس حیثیت سے کہ غصب ہے۔ واجب کا کون اور ہے اور حرمت کا کون اور ہے۔ وہی کون حرام اور وہی کون واجب یہ جمع نہیں ہو سکتا۔ چلو جی۔

قیل النهي عن الكون في المكان المغصوب الخ۔ اب اس کا جواب دیا وہ یہ ہے کہ جب کون فی الحیز من حیث الغصب یہ کون ہے اس میں ہے نہی۔ غصب سے منع ہے کون فی الحیز من حیث الغصب سے منہی عنہ حرام ہے تو یہ نہی دلالت کرتی ہے کہ کون من حیث الصلوٰۃ وہ کون من حیث الغصب کا غیر ہو۔ غیر ہونا چاہیے۔ یعنی نماز پڑھو دار مغصوبہ نہ ہونا۔ نہی دلالت کرتی ہے کہ نماز کا کون وہ ہونا چاہیے جو کون من حیث الغصب کا غیر کون ہو۔ تو کیا ایسا ہے تو وہ غیر نہیں ہے۔ لہذا نماز صحیح نہیں ہوگی۔ ہاں جی۔ کون من حیث الغصب اس سے ہے نہی۔ اور یہ نہی دال ہے کہ جو کون مطلوب ہے۔ امر ہے نماز کا۔ نماز قائم کرو۔ کون من حیث الصلوٰۃ اس کون کا غیر ہو۔ یعنی نماز کا امر ہوا۔ تو یہ مطلب ہے کہ نماز قائم کرو بلا دار مغصوبہ میں نہ ہو۔ اب جو دار مغصوبہ میں ہے تو پھر۔ کیونکہ جو امر تھا کہ کون ایسا ہو نماز کا جو دار مغصوبہ نہ ہو کیونکہ نہی ہے۔ اور نہی دلالت کر رہی ہے نماز مطلوب ہے ایسے کون میں ہو جو کون من حیث الغصب نہ ہو اس کے غیر ہو۔ تو کیا تو اسی دار مغصوبہ میں پڑھی ہے لہذا نماز فاسد ہوگی صحیح نہیں ہے۔ ہاں جی۔ اور کہ نماز کا امر ہے کہ نماز پڑھو بلا دار اس کا کون دار مغصوبہ کا کون نہ ہو۔ اس سے نہی ہے۔ وہ نہی دلالت کرتی ہے کہ

تم نماز پڑھو۔ اب وہ ایک دار مملوکہ ہو خواہ مغصوبہ ہو۔ اس میں کوئی تقیید نہیں۔ امر بالصلوۃ مطلق ہے تمام حقیقتہ۔ امر ہوتا ہے تو اس میں کوئی تقیید نہیں ہوتی۔ ہاں جی۔ گویا یہ معارض ہے کہ تم کہتے ہو کہ نہی دلالت کرتی ہے کہ وجوب اس کا غیر ہو۔ امر مطلق ہے وہ کہتا ہے نماز پڑھو۔ جو کون بھی ہو لہذا من حیث انہ غصب وہ ہو یا اس کا غیر کون ہو۔ اس میں کوئی تقیید تو ہے نہیں۔ تو پھر یہ معارضہ آگیا۔ تمہاری بات معارض ہو گئی۔ پھر دلالت کمال ہے فاین الدلالۃ۔ امر اس نماز کو بھی شامل ہے جو دار مغصوبہ میں ہے۔ چلو جی۔

[?] کہ وجوب اور مطلق ... دلالت ...

ترجمہ: کہتا ہوں میں دلالت ممنوعہ ہے کیونکہ یہ وضع ہے لفساد کی اور جب جائز رکھا ہم نے اجتماع کو واسطے نہ اوکرنے کے طرف اس کے بے شک امر مطلق ہے جبکہ وہ حقیقت ہے اس کی (امر کی امر کی حقیقت اطلاق ہوتا ہے) پس کہاں ہے دلالت۔

مصنف کا امر عبدہ ای اب کہتا ہے کہ ہم تم کو اس کی نظیر بیان کرتے ہیں مثلاً ایک تھا غلام۔ آقا نے اس کو کہا کہ کپڑا سیو۔ اس کا امر کیا اور سفر سے منع کیا۔ اس نے سفر بھی کیا تھے کپڑا بھی سیا۔ ہم کہیں گے یہ مطیع بھی ہے تے عاصی بھی ہے۔ لیکن مطیع اس لحاظ سے ہے کہ امر بجا لایا ہے کپڑا سیا۔ اور عاصی اس لیے ہے کہ اس نے سفر کیا۔ منہی عنہ کا ارتکاب کیا۔ واجب اور حرام کا ارتکاب ہوا مطیع اور عاصی ہوا لیکن جمع ہے۔ مطیع بھی ہے۔ تے عاصی بھی ہے۔ مطیع اور لحاظ سے ہے اور عاصی اور لحاظ سے ہے۔ ہاں جی۔ یہ اس طرح ہو جائے گا کہ مولی نے غلام کو حکم دیا کہ کپڑا سیو اور سفر سے منع کیا۔ اس نے سفر بھی کیا اور کپڑا بھی سیا۔ ہم کہیں گے مطیع بھی ہے اور عاصی بھی۔ تو اس طرح جو پیچھے آیا کہ دار مغصوبہ میں نماز۔ مولی تعالی نے حکم کیا کہ نماز پڑھو۔ اور دار معصوبہ کے استعمال سے منع کیا۔ اب بندے نے نماز پڑھی دار معصوبہ میں۔ تو مطیع بھی ہے اور عاصی بھی ہے۔ مطیع اس لیے ہے کہ اس نے امر کا امتثال کیا ہے۔ عاصی اس لیے کہ منہی عنہ کا ارتکاب ہے۔ جیسے کہاں پر جمع ہیں۔ یعنی غلام میں مطیع اور عاصی ہونا جمع ہے امر اور نہی جمع ہیں۔ وجوب اور حرام جمع ہیں۔ تو اسی طرح دار مغصوبہ میں نماز اس حیثیت سے کہ نماز ہے واجب ہے۔ اور حرام اس لیے ہے کہ دار مغصوبہ ہے۔ نماز کو کیوں کہتے کہ صحیح نہیں ہے یہ اس وقت یا تو نماز کی شرائط کو نہیں پایا گیا۔ یا ارکان نہیں پائے گئے۔ ارکان تو پائے گئے۔ قیام، قراءت، رکوع، نشست، سجود۔ عدم یا یہ کہ کوئی شرط نہ پائی جائے۔ شرط یہ ہے کہ مغصوبہ نہ ہو۔ وضو بھی ہے۔ تے استقبال قبلہ بھی ہے کپڑے بھی پاک تے جگہ بھی۔ تے کوئی اور چیز ہو جب کوئی نہیں ہے تو نماز صحیح ہے ہاں۔ منہی عنہ کا ارتکاب کیا ہے

تم نماز پڑھو۔ اب مثال دار مملوکہ ہو خواہ مغصوبہ ہو۔ اس میں کوئی قید نہیں ہے۔ امر بالصلوٰۃ مطلق ہے نماز پڑھو حقیقۃ۔ امر ہوتا ہے تو اس میں کوئی تقیید نہیں ہوتی۔ ہاں جی۔ گویا یہ معارض ہے کہ تم یہ کہتے ہو کہ نہی دلالت کرتی ہے کون وجوب اس کا غیر ہو۔ امر مطلق ہے وہ کہتا ہے نماز پڑھو۔ جو کون بھی ہو لہذا من حیث الله غضب وہ ہو یا اس کا غیر کون ہو۔ اس میں کوئی تقیید تو ہے نہیں۔ تو پھر یہ معارضہ آگیا۔ تمہاری بات معارض ہو گئی۔ تو دلالت کہاں ہے فاین الدلالۃ۔ امر اس نماز کو بھی شامل ہے جو دار مغصوبہ میں ہے۔ چلو جی۔

امر مطلق ہے اور دلالت کہاں ہے

ترجمہ: کہتا ہوں میں دلالت ممنوعہ ہے کیونکہ یہ فرع ہے تضاد کی اور جب جائز رکھا ہم نے اجتماع کو واسطے نظر کرنے کے طرف اس کے بے شک امر مطلق ہے جیسا کہ وہ حقیقت ہے اس کی (امر کی امر کی حقیقت اطلاق ہوتا ہے) پس کہاں ہے دلالت۔

مصنف کا امر عبداللہ ای اب کہتا ہے کہ ہم تم کو اس کی نظیر بیان کرتے ہیں مثلاً ایک تھا غلام۔ آقا نے اس کو کہا کہ کپڑا سیو۔ اس کا امر کیا اور سفر سے منع کیا۔ اس نے سفر بھی کیا تھا کپڑا بھی سیا۔ ہم کہیں گے یہ مطیع بھی ہے تو عاصی بھی ہے۔ لیکن مطیع اس لحاظ سے ہے کہ امر بجا لایا ہے کپڑا سیا۔ اور عاصی اس لیے ہے کہ اس نے سفر کیا۔ منہی عنہ کا ارتکاب کیا۔ واجب اور حرام کا ارتکاب ہوا مطیع اور عاصی ہوا لیکن جمع ہے۔ مطیع بھی ہے۔ تو عاصی بھی ہے۔ مطیع اور لحاظ سے ہے اور عاصی اور لحاظ سے ہے۔ ہاں جی۔ یہ اس طرح ہو جائے گا کہ مولی نے غلام کو حکم دیا کہ کپڑا سیو اور سفر سے منع کیا۔ اس نے سفر بھی کیا اور کپڑا بھی سیا۔ ہم کہیں گے مطیع بھی ہے اور عاصی بھی۔ تو اس طرح جو پیچھے آیا کہ دار مغصوبہ میں نماز۔ مولی تعالیٰ نے حکم کیا کہ نماز پڑھو۔ اور دار مغصوبہ کے استعمال سے منع کیا۔ اب بندے نے نماز کو پڑھی دار مغصوبہ میں۔ تو مطیع بھی ہے اور عاصی بھی ہے۔ مطیع اس لیے ہے کہ اس نے امر کا امتثال کیا ہے۔ عاصی اس لیے کہ منہی عنہ کا ارتکاب ہے۔ جیسے یہاں پر جمع ہیں۔ یعنی غلام میں مطیع اور عاصی ہونا جمع ہے امر اور نہی جمع ہیں۔ وجوب اور حرام جمع ہیں۔ تو اسی طرح دار مغصوبہ میں نماز اس حیثیت سے کہ نماز ہے واجب ہے۔ اور حرام اس لیے ہے کہ دار مغصوبہ ہے۔ نماز کو کیسے کہتے کہ صحیح نہیں ہے یہ اس وقت یا تو نماز کی شرائط نہیں پائی گئی۔ یا ارکان نہیں پائے گئے۔ ارکان تو پائے گئے۔ قیام، قراءت، رکوع، سجود۔ عدم یا یہ کہ کوئی شرط نہ پائی جائے۔ شرط یہ ہے کہ مصنوعہ ہو۔ وضو بھی ہے۔ استقبال قبلہ بھی ہے کپڑے بھی پاک ہے جگہ بھی ہے یا کوئی اور چیز ہو جب کوئی نہیں ہے تو نماز صحیح ہے ہاں۔ منہی عنہ کا ارتکاب کیا ہے

۳۷۹

اور روزہ بھی فاسد. تو ورنہ نماز دار مغصوبہ میں. وہاں بھی تو نہی ہے تو وہاں بھی تم کو ماننا پڑے گا کہ نماز صحیح نہیں ہے. اس کا جواب دیا ہے. ہم نے پہلے کہا ہو کہ غصب سے نہی ہے لیکن فساد صلوٰۃ پر دلالت نہیں کرتی ہے کیونکہ نہی مخصوص دار مغصوبہ میں نماز پر نہیں آتی ہے. ویسے غصب سے ہے. یہاں پر تو روزے سے نہی ہے. لہٰذا وہ نہی فساد صوم پر دلالت کرے گی. اور یہ نہی غصب والی فساد صلوٰۃ پر دلالت نہیں کرے گی.. صلوٰۃ سے منع نہیں آئی جبکہ امر بالصلوٰۃ وہ بھی مطلق ہے. امر آیا اقیموا الصلوٰۃ. نماز قائم کرو. اب نماز جو قائم کریں. پس فرمایا نماز قائم کریں خواہ دار تمہاری اپنی ہو یا دار غیر کی ہو یا مغصوبہ ہو اس کا ذکر ہی نہیں ہے. تو مطلب یہ ہے کہ نماز صحیح ہے. چلو جی.

ترجمہ: برخلاف نہی غصب سے کیونکہ نہی غصب سے نہیں دلالت کرتی اوپر فساد نماز کے. بس.

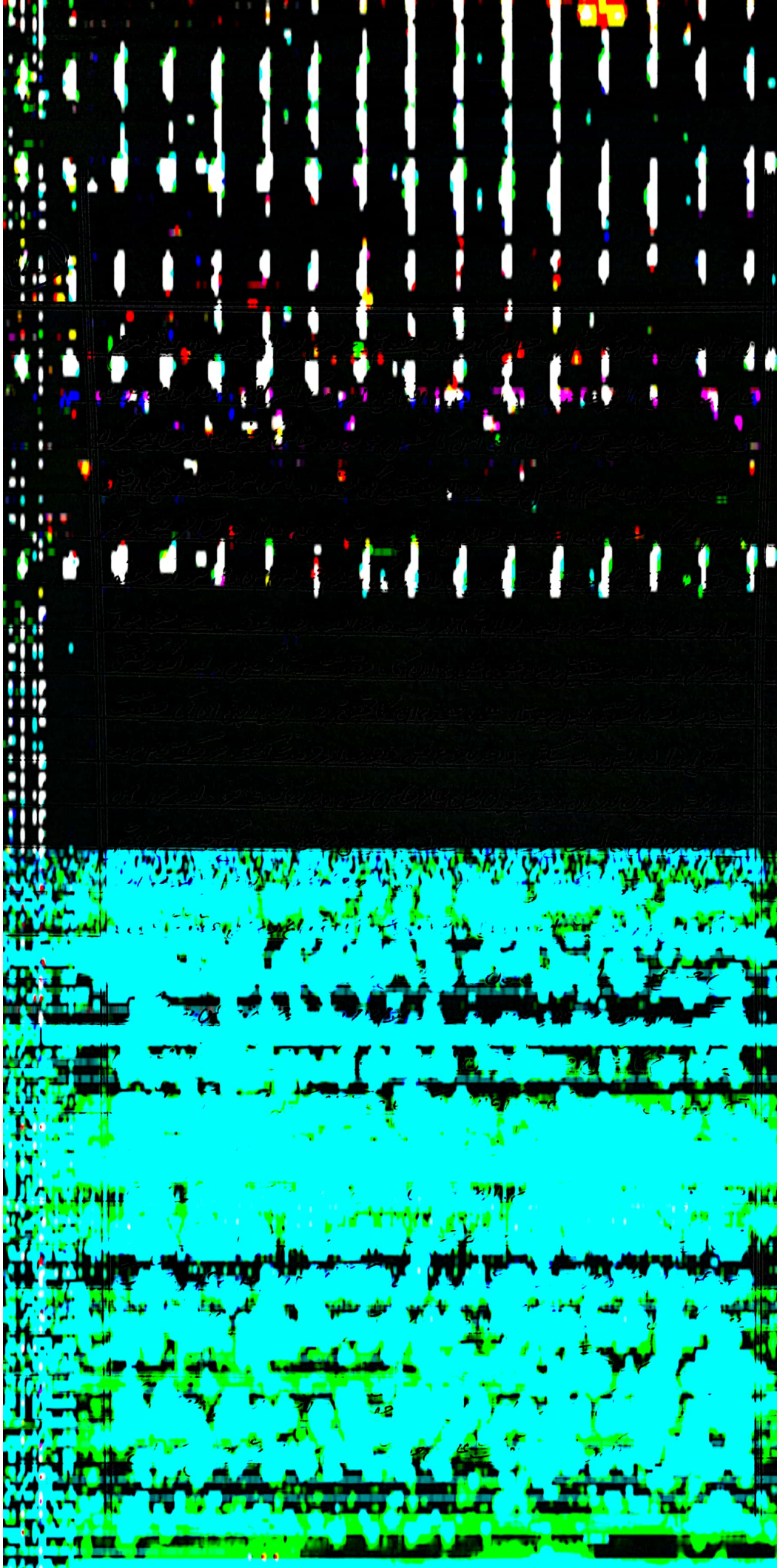
مسلم الثبوت ص ۴۲ سبق: ۲:

والجواب بتخصیص الدعوی آہ کس سے نقض تھا؟ یہاں صوم یوم النحر: اس نے کہا: تمہاری دلیل پائی گئی ہے تو مدعی متخلف ہے کیونکہ روزہ صوم نحر کا فاسد ہے. اس کے دو جواب دیے دیئے. ایک تو یہ کہ ہم الزام کرتے ہیں. دلیل جاری ہے مدعی متخلف نہیں ہے. تخلف ممنوع ہے. روزہ صحیح ہے. دوسرا یہ کہ دلیل بھی جاری ہے اور مدعی متخلف ہے. لیکن یہاں پر تخلف مانع کی وجہ سے ہے یا الزام کرتے ہیں یا تسلیم کرتے ہیں لیکن مانع موجود ہے. اب جواب دیتے ہیں بعض نے اور جواب دیا. انہوں نے کہا کہ ہم دعوے میں تخصیص کرتے ہیں. ہم جو کہتے ہیں کہ واحد بالنوع میں وجوب اور حرمت جمع ہے جب جہتیں مختلف ہو. اس کا مطلب یہ ہے یعنی یہ مطلب نہیں ہے کہ جہتوں میں مساوات کی نسبت نہ ہو باقی جو نسبت بھی ہو بلکہ یہ ہے کہ عام خاص من وجہ کی نسبت ہو. جہتوں میں عام خاص من وجہ کی نسبت ہو. تو صوم یوم النحر میں عام خاص من وجہ نہیں ہے بلکہ عام خاص مطلق ہے. یوم نحر بھی ہے تو روزہ بھی ہے مادہ اجتماعی. صوم تو یوم نحر نہیں ہے برخلاف نماز دار مغصوبہ میں. ان میں عام خاص من وجہ کی نسبت ہے. نماز ہو دار مغصوبہ میں مادہ اجتماعی. نماز ہے دار مغصوبہ نہیں ہے، دار مغصوبہ ہے نماز نہیں ہے. ہاں جی. بعض لوگوں نے اور جواب دیا. انہوں نے دعوی میں تخصیص کی. اس کا ذکر کرتا ہے. ہم جو کہتے ہیں کہ واحد بالنوع میں وجوب اور حرمت جمع ہو سکتے ہیں جب جہتیں مختلف ہوں اس سے یہ نہیں ہے کہ مساوات کے سوا جو بھی نسبت ہو بلکہ عام خاص من وجہ کی نسبت ہو. جہتیں مختلف ہوں. اختلاف سے مراد عموم من وجہ ہیں. مطلب یہ ہے کہ اعتبار دو ہوں گے. اعتبار تو مختلف ہوں گے مانع کیا تھا: جہتوں

جمع جائز ہے

دوا اس پر جتایا ہوا ہے اس کو غصب کیا ہوا ہے ۱۲

میں تساوی نہ ہو. اس کے بعد آگے عام ہے. اس نے کہا ہم دعوے میں تخصیص کرتے ہیں. ان میں
جو جہتیں مختلف ہیں ان میں عموم من وجہ ہو. اب دعوے میں تخصیص ہوگئی لہذا جو نقض
پیش کیا گیا صوم یوم النحر سے. وہ نہیں ہو سکتا کیونکہ صوم یوم النحر میں عام خاص مطلق کی نسبت
ہے بر خلاف نماز در ارض مغصوبہ کے اس میں عموم من وجہ کی نسبت ہے. تو اس کا رد کرتے ہیں
یہ تخصیص دعوے کی اس سے نقض دفع نہیں ہوتا. کیونکہ نقض ہوتا ہے دلیل پر. دلیل
تو عام ہے دعوے کی تخصیص سے دلیل میں تو تخصیص نہیں آئی ہاں جی. انہوں نے تخصیص دعوے
سے جواب دیا. دعوے کی تخصیص سے دلیل میں تخصیص نہیں ہوتی. تو جو نقض ہوتے ہیں
وہ تو دلیل پر ہوتے ہیں تو دلیل عام ہے. کہ واحد بالنوع سے ماقبل دلیل آئی کہ عدم اتحاد
المتعلقین حقیقۃً. متعلق ایک نہیں ہے. یعنی وجوب اور حرمت کا متعلق ایک نہیں ہے یہ
اتحاد کی نفی ہوگئی تو اختلاف آگیا اب ان میں جو نسبت بھی ہو سوا تساوی کی نسبت
کے. تساوی میں تو اتحاد ہوتا ہے وہ تو آگیا عدم اتحاد ا وجوب اور حرمت کا پایا گیا اور ان کا جو
متعلق ہے وہ ایک نہ ہو. اگر جہتوں میں تساوی کی نسبت ہوتی تو اتحاد آجائے گا
چلو جی. تو جو. اور جواب ساتھ تخصیص دعوے کے (خاص کرنا دعوے کو) ساتھ اس کے جو
ہو درمیان ان کے (وجوب اور حرمت کے درمیان میں) عموم من وجہ. اور جواب تخصیص دعوی
نہیں دفع کرتا نقض کو عموم دلیل سے چلو جی.

الا ان یقال العام مطلقاً الخ: اس کا ان کی جانب سے جواب دیتا ہے کہ یہ بھی وہ جواب
دے سکتے ہیں کہ جو دلیل آئی کہ عدم اتحاد المتعلقین حقیقۃً. جو عام مطلقاً ہے وہ نہیں
ہو سکتے کیونکہ عام مطلق کی حقیقت متحصل نہیں ہوتی. ہاں حقیقت ایسے ہوتی ہے جیسے
جنس ہوتی ہے. عام کی حقیقت خاص کی حقیقت میں متحصل ہوتی ہے. تو پھر جب عام
کی حقیقت خاص کی ہے علیحدہ تو ہو نہیں سکتی. عام کی حقیقت علیحدہ ہو نہیں سکتی
جب عام مطلقاً ہے اس کی حقیقت متحصل ہوتی ہے خاص کے ضمن میں. تو پھر ان کا
جعل ایک ہوگا. اس وقت حسن اور قبح کا اجتماع لازم آئے گا. عام خاص من وجہ نہیں
ہو سکتے. عموم خصوص من وجہ ہو ان میں تو وہ حقیقتیں ہیں علیحدہ علیحدہ. پھر ان کا علیحدہ
ہوگی. تو یہاں دلیل ہو رہی ہے کہ واحد بالنوع میں وجوب اور حرمت اکٹھے ہو رہے
ہیں. ہاں جی. جب تم نے کہا: جب عام مطلقاً ہو تو اس کا تحصل ہوگا حقیقت
خاص میں. کیونکہ خاص کا جو جعل ہوتا ہے وہ عام کا جعل ہوتا ہے.

لازم آئے گا اجتماع حسن اور قبح کا بیچ حقیقۃ متحصلہ کے۔ آئی سمجھ۔ ماقبل واحد بالنوع کہا
دعوے میں تخصیص کی تو اس کو کہا کہ یہ نقض کو دفع نہیں کرتا۔ دلیل میں تخصیص نہیں آئی۔ تو عموم
یوم النحر اور نماز فی دار مغصوبہ اس سے نقض نہیں ہوتا۔ کیوں کہ عموم یوم النحر میں عام
خاص مطلق کی نسبت ہے نماز فی دار مغصوبہ میں نسبت عام خاص من وجہ کی ہے
یہاں یہاں پہنچا اگر یہ تخصیص دعوے کی ہے۔ ان میں تو عموم ہے۔ یہ کہتا ہے کہ اگر یہ تخصیص ہو
تو یہ تخصیص دعوے میں ہے۔ اس سے تخصیص دلیل میں نہیں آئی۔ دلیل اسی طرح عام
ہے۔ الا ان یقال اگر یہ ہے عموم خصوص من وجہ ہو تو وہ دو حقیقتیں علیحدہ ہیں تو پھر
اجتماع نہیں آتا۔ کہ عام خاص مطلق ہو تو پھر اجتماع آئے گا۔ دعوے میں تخصیص
کی۔ کہ وجوب اور حرمت جمع ہو سکتے ہیں جب جہتیں مختلف ہوں۔ اور جہتوں میں عام خاص
من وجہ کی نسبت ہو۔ تو یہ کہتا ہے کہ عام خاص من وجہ کی نسبت ہو تو وہ دو علیحدہ حقیقتیں
ہیں ان میں اجتماع نہیں ہے۔ ہماری بات چلی ہوئی ہے کہ اجتماع۔ وہ تب ہے کہ عام
مطلق ہو تو صوم یوم النحر یہ عام مطلق ہے۔ کہ صلاۃ دار مغصوبہ اس کو کبھی عام
مطلق بناتے ہیں کیوں کہ عام کا جو جنس ہے وہ خاص کے ضمن میں ہوتا ہے اس کو
عام خاص من وجہ نہیں بناتے۔ تو لازمی کا جنس یہ عام کا جنس ہے یوم النحر اور صوم
ایک حقیقۃ متحصلہ ہے۔ اس وقت اجتماع حسن قبح کا لازم آئے گا۔ تو پھر اعتباری
فرق نکالیں گے۔ کہ جمع۔ مگر یہ کہا جائے عام مطلقاً نہیں حقیقت واسطے اس کے
بیچ تحقیق کے مگر حقیقۃ خاص کی (حقیقۃ الخاص۔) واسطے اتحاد جنس کے
پس لازم آئے گا اجتماع حسن اور قبح کا بیچ حقیقۃ متحصلہ کے اور تب ہے عموم من
وجہ کے دو حقیقتیں ہیں۔ (پھر علیحدہ علیحدہ حقیقتیں ہیں تو پھر اجتماع نہیں ہو سکتا۔
چلو جی۔ فتامل۔ پس تو اس میں تامل کر۔ تامل کی ہے کہ اس نے کہا عام کا تحصل
خاص کے ضمن میں ہوتا ہے۔ کہ خاص کا جنس عام کا جنس ہے۔ یہ تب ہے کہ دو
شرطیں پائی جائیں۔ ایک تو یہ کہ عام خاص کی ذاتی ہو دوسرا خاص اس کا
وجود کرنے سے آتا ہو۔ یعنی وہ متصور بالکنہ ہو۔ ذاتیات ساتھ ہیں۔ اگر عام
عرضی ہے خاص کی تو پھر خاص کا جنس عام کا جنس نہیں ہوتا۔ جیسے انسان کا
جنس ہو تو ماشی کا جنس تو نہیں آ گیا۔ ہاں جی۔ عام خاص کی ذاتی ہے تو جب
خاص کا جنس ہوگا تو ذاتی بیچ آ جائے گا۔

22.20

ولنا ایضاً لو لم یصح لما ثبت صلوٰۃ مکروھۃ الخ ایک کو عام مطلق بنایا اور دوسرے کو عموم من وجہ ۔ عام ہے
روزہ سے یوم النحر یہ عام مطلق۔ وہ دو چیزیں صلوٰۃ اور دار مغصوبہ وہ عموم من وجہ۔ تو وہ علیحدہ علیحدہ
حقیقت ہے۔ وہاں اجتماع نہیں ہے تو اس جگہ اجتماع ہوگا۔ روزہ یوم النحر کے اندر ہوتا ہے نذر جو مالی ہے
تو پھر ہم کہیں گے روزہ اس ہے تحقق میں گویا روزہ یوم النحر ہو اب حسن قبح کا اجتماع ہوگا۔ کیونکہ وہ روزہ
بھی ہے۔ روزہ عبادت ہے۔ نذر مالی ہے تو واجب ہے۔ اور روزہ یوم النحر میں ہے تو منہی عنہ بھی اس وقت
ولنا ایضاً سے دوسری دلیل۔ پہلی دلیل آگئی اب دوسری دلیل۔ وہ کہتے ہیں کہ اگر وجوب اور حرمت ان کا
اجتماع صحیح نہ ہو (ہم تو کہتے ہیں کہ واحد بالنوع میں اکٹھے ہوتے ہیں۔ واحد بالنوع ہوتا ہے۔ اعتبار اور حیثیں علیحدہ
علیحدہ ہوتی ہیں۔ اگر اجتماع صحیح نہ ہو تو پھر نماز مکروہ تو ثابت ہی نہیں ہوگی۔ حالانکہ نماز مکروہ ثابت ہے
مثلاً نماز پڑھی اور سنن کو ترک کیا۔ اب نماز واجب بھی ہے۔ تو مکروہ بھی ہے۔ اگر کیونکہ وجوب اور حرمت جمع
نہیں ہو سکتے تو پھر وجوب اور کراہت بھی جمع نہ ہوسکیں حالانکہ وجوب اور کراہت جمع ہوتی ہے
لہذا وجوب اور کراہت جو جمع ہوتی ہے تو وجوب اور حرمت بھی واحد بالنوع میں جمع ہوسکتی ہے۔ ہاں جی۔
ترجمہ: اور دلیل واسطے ہماری بھی اگر نہ صحیح ہو البتہ نہ ثابت ہوگی نماز مکروہ۔
لان سے اب ملازمہ پر دلیل دیتے ہیں وہ یہ ہے کہ وجوب، حرمت، یہ کراہت یہ احکام ہیں۔ وجوب
اور حرمت ضدین ہیں۔ تو کراہت بھی وجوب کی ضد ہے تو یہ آگیا کہ اگر وجوب اور حرمت جمع
نہیں ہوسکتی تو وجوب اور کراہت بھی جمع نہیں ہوسکتی کیونکہ احکام متضاد ہیں آپس میں ضدین
ہیں حالانکہ کراہت تو جمع ہوتی ہے لہذا حرمت بھی وجوب کے ساتھ جمع ہوسکتی ہے۔ ہاں جی
ترجمہ: کیونکہ احکام متضادہ ہیں۔ اور کون واحد ہے (یہ اسی کی دلیل ہے کہ کون واحد ہے یعنی اجتماع ہو
رہا ہے کہ وہ نماز کا کون ہے تو جو کون نماز کا ہے تو وہ وجوب کا کون ہے تو جو ترک سنت کا کون ہے وہ بھی
یہی ہے نماز میں ہے مکروہ تو وہی فعل ہے۔ ہاں یہ ہے کہ کراہت وصف کی وجہ سے ہے اور فرق آیا۔ کراہت
اس لئے کہ وصف کو ترک کیا ہے۔ تو کراہت اس لحاظ سے ہے کہ سنن کو ترک کیا۔ نماز پڑھی اس لئے وہ واجب
ہے کہ اس کو ادا کیا ہے۔ اس کے ارکان شرائط کے ساتھ بجا لایا ہے۔ تو وہی نماز واجب بھی ہے اور وہی
نماز مکروہ بھی ہے۔ جب واجب اور مکروہ جمع ہوسکتے ہیں تو واجب اور حرمت بھی جمع ہوسکتے ہیں
کیونکہ احکام متضادہ ہیں چاروں۔ ترجمہ: اور کون واحد ہے کیونکہ مکروہ جزی نیت کر وہ فعل
ہے (یعنی ترک فعل ہے) اگرچہ ہے کراہت واسطے وصف کے (پس اب متفق نکل گیا ہے کہ امر ایک ہے نہی
ایک ہے امر اور دوسری ہے نہی۔ امر وجوب کے لیے اور نہی حرمت کے لیے اسی طرح نہی تنزیہ کے لیے ہوتی
ہے۔ تو نہی تحریمی اور تنزیہی میں کوئی فرق نہیں ہے لہذا امر اور نہی واحد بالنوع کی طرف متوجہ ہیں

اس کا رد کرتے ہیں یہ جو نقض کا جواب تخصیص دعوے سے ہے۔ دعوے کی تخصیص ہے۔ نقض دلیلوں
پر ہوتے ہیں۔ تو دلیل تو اسی طرح عام ہے۔ اس نے کہا: لنا عدم اتحاد المتعلقین حقیقۃً
تو دعوے میں تخصیص ہے دلیل میں تو تخصیص نہیں آجاتی۔ لہذا یہ جواب کچھ نہیں۔ نقض کو دفع
نہیں کرسکتا۔ الا انکال الا یہ جو جواب دیا۔ ایک صورت میں بن سکتا ہے کہ یہ جواب دیا جائے
کہ صوم یوم النحر ہے۔ صوم جو مضاف ہے یوم النحر کی طرف یہ عام مطلق ہے یعنی یوم النحر
کے روزہ۔ کے روزہ ہے کہ یوم النحر نہیں ہے۔ یعنی دلیل میں تخصیص اس طریق سے ہو سکتی ہے کہ
صوم یوم النحر میں صوم ہے عام۔ عام کا تحصل اور تحقق یہ حقیقت خاص میں ہوتا ہے کیونکہ ہونا
اس کے علاوہ ہے ہی نہیں۔ لہذا صوم کا تحقق اور تحصل یوم النحر میں ہوگا اس کے علاوہ نہیں ہوگا
اس نے نذر جو مانی تھی۔ کہ اضافت ہے۔ یہ صوم یوم النحر سے عام ہے لیکن یہ ایسا عام ہے اس
کا تحصل اور تحقق یوم النحر کے علاوہ میں ہے ہی نہیں کیونکہ جو خاص کا جعل، جعل عام کا
ہوتا ہے۔ جعل ایک ہے اس نے نذر مانی تھی یوم النحر کا روزہ رکھے گا کہ پھر اس نے روزہ
رکھا۔ اب جو روزہ رکھا۔ تو یوم النحر میں رکھا۔ روزہ عام تھا اس کا تحقق اور تحصل اسی وقت ہے
اس کے علاوہ نہیں ہے ٹھیک ہے نا لہذا حقیقت متحصلہ میں حسن اور قبح جمع ہو گئے یعنی اس
میں عام خاص رہا ہی نہیں۔ ایک ہی شی حسن کے ایک ہی شی قبیح ہو رہی ہے یعنی صوم یوم
النحر حسین بھی ہے اور یہی قبیح بھی ہو۔ یہی جو ہے۔ تو یہاں پر حیثیتیں مختلف نہیں ہیں۔
~~(برخلاف صلاۃ دار معضوبہ کے)~~ المتون نے ان ہی الفاظ کے ساتھ ذکر کیا ہے یہ اس طرح جو متن نے ذکر کیا
برخلاف صلاۃ دار معضوبہ کے۔ تو صلاۃ اور دار معضوبہ میں عام خاص من وجہ کی نسبت ہے
صلاۃ علیحدہ حقیقت ہے کہ دار معضوبہ علیحدہ حقیقت ہے۔ دار معضوبہ ہوتی ہے کہ نماز نہیں
ہوتی۔ کہ صلوۃ ہوتی ہے کہ دار معضوبہ نہیں۔ کہ یہ ایک دوسرے سے جدا ہے تو فرمایا یہ
ہیں دو حقیقتیں علیحدہ علیحدہ۔ وجوب ایک کے ساتھ قائم ہوگا۔ کہ حرمت دوسری حقیقت
کے ساتھ۔ صوم یوم النحر میں حقیقت علیحدہ ہے حسن کے ساتھ وجوب اور حسن کے ساتھ
حرمت (لہذا صوم یوم النحر سے نقض درست نہیں) تو سمجھ نہیں آئی ـــ استاذ صاحب
مسکرا دیے۔ صوم یوم النحر میں یوم اس کی ماہیت کے اندر داخل ہے کہ دار صلاۃ
کی ماہیت میں داخل نہیں ہے۔ صلاۃ علیحدہ ایک شی ہے اور دار علیحدہ۔ کہ لہذا وجوب
صلاۃ کے ساتھ قائم ہوگا اور حرمت دار معضوبہ کے ساتھ۔ جو استعمال کیا ہے غیر کی
ملک میں۔ لہذا حقیقتیں مختلف ہیں۔ لہذا ایک شی واجب اور وہی حرام لازم نہیں آئے گی۔

Scanned with CamScanner

تو صلاۃ ایک کون ہے اور دار مغصوبہ کا بھی کون ہے یہ علیحدہ کون ہو جائے گا۔ لہذا صوم یوم النحر سے نقض نہیں ہو سکتا۔ صلاۃ دار مغصوبہ میں واجب بھی ہے تو حرام بھی کیونکہ وجوب اور حرمت علیحدہ علیحدہ حقیقتوں کے ساتھ قائم ہیں۔ تو صوم یوم النحر میں وجوب اور حرمت ایک ہی حقیقت کے ساتھ قائم ہوں گے اجتماع حسن قبح کا لازم آئے گا جو ممنوع ہے۔ اب نقض کا جواب آگیا۔ کوئی سمجھ آیا۔ کہ دلیل سے لایا۔ تخصیص دعوے کی۔ تخصیص دلیل کی۔ ایک نقض کا جواب۔ اس نے کہا اس سے نقض دفع نہیں کیا ہوا الا اگر ان دلیل میں بھی تخصیص کر سکتے ہیں۔ اور وہ یہ بھی صوم عام ہے تو یوم النحر خاص ہے پھر اس نے کہا عام کا تحقق خاص کے تحقق سے آتا ہے کیونکہ خاص کا جنس جنس عام کا ہوگا تو علیحدہ نہیں ہے لہذا: حقیقت متحصلہ میں حسن قبح جمع ہوں گے تو یہاں پر جہتیں مختلف نہیں ہیں برخلاف عموم من وجہ کے صلاۃ کے ساتھ وجوب کا تعلق ہوگا ایک کون ہے صلاۃ اور یہ وہی ایک کون غصب کا۔ تعدد اعتباری آجائے گا۔ علیحدہ علیحدہ حقیقتیں نکلیں گی۔ یہ بات ختم ہو گئی۔

اب کہاں سے پڑھا ہے۔ واستدل لوم لیحوائز۔ اب مختار مذہب پر استدلال۔ ہم تو کہتے ہیں کہ واحد بالنوع میں وجوب تو حرمت اکٹھے ہو سکتے ہیں جہتیں مختلف ہو گئی ہیں اگر یہ اجتماع وجوب حرمت کا صحیح نہ ہو تو تکلیف ساقط ہی نہیں ہوگی۔ حالانکہ تکلیف ساقط ہے لہذا تکلیف جو ساقط ہے تو وہاں وجوب پایا گیا تو حرمت بھی پائی گئی تو اجتماع ہوا۔ یعنی جی اگر اجتماع صحیح نہ ہوا تو پھر تو تکلیف ساقط ہی نہیں ہوگی حالانکہ ساقط ہے تکلیف۔ لہذا اجتماع صحیح ہے واحد بالنوع میں اب ملازمہ پر دلیل دی کہ تکلیف کیسے ساقط ہے۔ اس نے کہا: قال القاضی۔ تکلیف ساقط ہے اجماعاً پیچھے مذاہب ذکر کیے۔ اس نے کیا کہا تھا: جمہور نے کہا: صحیح ہے اور قاضی نے کہا: صحیح نہیں ہے لیکن طلب ساقط ہو جاتی ہے۔ تو یہ طلب ساقط ہو رہی ہے۔ تو وہاں اجماع ہو گیا۔ طلب جو ساقط ہو رہی ہے۔ جو جمہور ہیں وہ بھی کہتے ہیں کہ طلب ساقط ہے۔ وہ جب اجتماع کے قائل ہیں تو وہ تو کہتے ہیں۔ تو اجماع اس لیے ہوا۔ جمہور کہتے ہیں صحیح ہے اور قاضی نے کہا: صحیح نہیں ہے لیکن تکلیف ساقط ہو جاتی ہے۔ تو جمہور اور قاضی اس میں اجماع ہو گیا۔ ٹھیک جی

ترجمہ: اور استدلال کیا گیا اگر نہ صحیح ہو اجتماع البتہ نہ ساقط ہوگی تکلیف (ملازمہ پر دلیل) کہا قاضی نے (رحمہ اللہ تعالیٰ) حالانکہ ساقط ہے تکلیف اجماعاً۔ ٹھیک جی۔

وُرِدَ بمنع تحقق الاجماع الخ۔ اب فرمایا: دلیل پر اعتراض کرتا ہے جیسے کہ ملازمہ پر تم نے دلیل دی کہ تکلیف ساقط ہے۔ اس پر اجماع ہے۔ ہم اس ملازمے کو تسلیم نہیں کرتے۔

اس ملازمے پر جو دلیل دی ہم اس کو تسلیم نہیں کرتے کیوں؟ اگر اجماع ہوتا تو امام احمد رحمہ اللہ تعالیٰ
اس اجماع کو جانتے کیوں کہ مجتہد ہیں. مجتہد اجماع کو جانتا ہے. کہ اس مسئلے پر اجماع ہے اور
اس پر اجماع ہے تاکہ کہیں اجتہاد میں اجماع کا خلاف نہ کرے. اگر تکلیف ساقط ہوئی اور
اس پر اجماع ہوتا. جمہور کے نزدیک تکلیف ساقط ہے لیکن اجماع پر اعتراض کر رہا ہے. اگر اس پر
اجماع ہوتا تو پھر امام احمد کو اس اجماع کو جانتے حالانکہ انہوں نے تو فرمایا ہے کہ تکلیف ساقط
نہیں ہوتی پیچھے آیا. ہاں جی ملازمے پر دلیل دی کہ اجماع ہے کہ تکلیف ساقط ہوگئی ہے. تو فرمایا
یہیں پہ تحقق اجماع ممنوع ہے. اگر اجماع ہوتا تو امام احمد بن حنبل اس اجماع کو جانتے اور اس کا
خلاف نہ کرتے. آپ نے تو فرمایا ہے کہ تکلیف ساقط نہیں ہوتی پیچھے کیا تھا. لا یصح و لا یسقط. چوتھی
ترجمہ. اور رد کیا گیا استدلال سا کو منع تحقق اجماع کے اس لیے اگر ہوتا اجماع البتہ جانتے اس
کو امام احمد.

۱۸۰-۳۸۰

ثم ادعاء جہتی التفریغ والغصب اگر اب بعض لوگوں نے. ابو ہاشم نے کہا: کہ وجوب اور حرمت
جمع ہیں جنے کیسے؟ جب دار مغصوبہ کا بندہ اشتغال کیے ہوئے تھا نے نماز پڑھی تو اب حکم بھی ہے کہ
اشتغال کو اٹھا. یا تو غصب کا اٹھا تو اب وہ دار سے نکلے گا پھر دار سے جو نکلے گا تو اشتغال
بھی ہوگا اور منع بھی ہے. تو چونکہ اشتغال ہے وہ پاؤں بھرے گا زمین میں. دار سے نکلنے کا بھی
تو اشتغال آئے گا تو منع بھی ہے تو نکلنے کا حکم بھی ہے آؤ بھئی. اڑ کر اوپر سے تو جائے گا نہیں
پیر لگ جائیں. اب یہ واجب بھی ہے یعنی نکلے تو خالی کرے جگہ کو. تو غصب بھی ہے. تو یہ
لمحہ بھر کے لیا ہے؟ خالی کر تو وہ خالی کر رہا ہے تو واجب ہے اور یہ لحاظ کرو کہ وہ پاؤں لا بھرے گا. اشتغا
ل بھی کر رہا ہے اس سے منع بھی ہے تو اجتماع ہو رہا ہے وجوب اور حرمت کا. اس سے بچنا ہی نہیں ہے
اس سے بچ ہی نہیں ہے جو کہتے ہیں کہ نہیں ہو سکتا. ہاں جی بعض یعنی ابو ہاشم نے اور دلیل
پکڑی. اس نے کہا کہ دو جہتیں ہیں ایک ہے تفریغ اور ایک ہے غصب خروج میں
تو اب اس میں واجب اور حرمت جمع ہو رہے ہیں. اس کو حکم ہے کہ تو غصب کو فارغ کر
اب وہ پاؤں بھرے گا تو نکلے گا. واجب پر عمل کر رہا ہے تو پھر اشتغال بھی کر
رہا ہے. تو اشتغال بھی ہو رہا ہے تو تفریغ بھی ہو رہی ہے. واجب بھی ہے تو حرام بھی ہے
تو ہذا اجتماع ہے. واحد بالنوع میں اس لحاظ سے کہ امر ہے تفریغ کا وہ واجب ہے اور
اس لحاظ سے کہ اشتغال ہے منع ہے تو حرام بھی ہے. چلو جی تو جہتیں مختلف نکلیں یہ
کہتا ہے یہ خطا ہے. ترجمہ. پھر دعویٰ کرنا دو جہتیں تفریغ اور غصب کی بیچ نکلنے

کے دار سے۔ پس تعلق پکڑتے ہیں ساتھ اس خروج کے وجوب اور حرمت تو کہتا ہے یہ ادعاء خطاء ہے الی ما ثم ہے۔
اس کا رد کیا۔ اب دلیل دیتا ہے کہ خطاء کیسے ہے۔ یعنی اگر کیونکہ اس میں وجوب اور حرمت کا تعلق ہے خروج کے ساتھ تو یہ تو تکلیف محال کی لازم آئے گی۔ ٹھیک ہے نا۔ یعنی محال کے ساتھ عبد کے مکلف ہونا لازم آئے گا۔ یہ محال تو اس کے ساتھ طلب ہوگی۔ بلکہ کہتا ہے تکلیف خود محال ہو جائے گی۔ ایک ہے محال کی تکلیف۔ ایک ہے خود تکلیف محال۔ تو فرق ہے تکلیف محال کی ہوگی اس کو کہ تم خالی کر تو وہ خالی تب کرے گا کہ اشتغال کرے۔ اب یہ ہو ہی نہیں سکتا خالی کرے اور اشتغال بھی نہ کرے۔ تو اس کے بس میں نہیں ہے۔ بندہ جو مکلف ہوتا ہے کرنے کو اور نہ کرنے کو وہ ان کاموں سے جو اس کے اختیار میں ہوں۔ اور یہ محال ہے کہ وہ دار مغصوبہ سے نکلے اور اشتغال بھی نہ ہو۔ پاؤں جو ہے زمین پہ دھرے۔ تو وہ اشتغال تو ہو گیا۔ لہذا یہ تکلیف محال کی لازم آئی ہے۔ بلکہ ترقی کرتے ہیں تکلیف خود محال ہے کیونکہ اجتماع نقیضین ہے یہ ہوگا کہ تو فارغ کر اور وہ یہ ہوگا کہ نہ کر۔ کر بھی نہ کر بھی تو فارغ کر تو وہ پاؤں اٹھائے گا اب آگے رکھنا ہے اسی جگہ تو کوئی نہیں ہو سکتا۔ یا دونوں پاؤں کے ساتھ اوپر کو ہو جائے۔ یہ مطلب ہے کہ کر بھی نہ کر بھی۔ اب یہ اجتماع نقیضین ہے خود تکلیف محال ہے۔ ایک ہے تکلیف المحال۔ بنا بر محال اور ہے اور تکلیف۔ ایک ہے کہ تکلیف خود محال ہے۔ یعنی کر بھی نہ کر بھی۔ اجتماع نقیضین سے محال ہوگی۔ اس کا عمل کرے یہ کہ پاؤں آگے اٹھا رہا ہوگا تو کہے گا نہ کر۔ اشتغال ہے اس سے منع ہے ادھر اٹھا اور ادھر رکھو نہ۔ تہمت مشکل ہے۔ وہ کوئی کرین ہے آؤ۔ جو اوپر اٹھائے اور ادھر رکھ دے۔ تو وہ ہوا میں بھی اس کی دار ہے۔ ہمارے علماء نے سائنس والے کہتے ہیں کہ ہم نے بہت کچھ کیا ہے۔ جن مسائل میں انہوں نے تحقیق کی ہیں۔ ان لوگوں کو ہوا بھی نہیں لگی۔ اگر ہمارے علماء اس جانب آتے تو ایسے ترقی جس کو یہ سمجھتے ہیں۔ وہ ایسی ترقی کرتے اس کا ان کو خوابوں میں بھی علم نہ ہوتا۔ ہمیں معلوم ہے کیوں معلوم ہے؟۔ استنجاء صحیح ہونا چاہیے۔ دل پاک ہو۔ انہوں نے دنیا کی طرف توجہ نہیں کی۔ اگر کرتے تو بہت آگے تھے۔ اے مولانا صاحب کا جو سبق پڑھایا ہے۔ چلو جی۔ ترجمہ: کس طرح تعلق پکڑیں گے حالانکہ لازم آئی ہے تکلیف محال کی بلکہ تکلیف محال خود۔ ای عن الخروج الامر بالخروج والنهي عن الخروج۔

خروج کا ارادہ بھی ہے اور خروج نہیں بھی کر رہا۔ خروج کر بھی رہا ہے نہیں بھی کر رہا۔ چلو جی۔
واستصحاب المعصیۃ الخ: اب یہ بات رہ گئی کہ فارغ جو کرے گا. اور یہ امتثال
تو کر رہا ہے کہ زمین میں چل رہا ہے. تو کیا یہ امتثال تو ہے. زمین میں جو چلتا ہے.
عین جنہ کا ارتکاب کر رہا ہے (اشتغال کی صورت میں) تو چلتا بھی ہے۔ نیت تو یہ ہے کہ خالی کروں
کیا گناہ گار ہوگا یا نہیں ہوگا. تو امام الحرمین نے کہا. گناہ گار ہوگا لیکن یہ معصیت زجری
ہے کیوں پرائی ملک میں گیا تھا. کیوں ہے غیر کی ملک کو تو نے استعمال کیا. لہذا اگرچہ نکل
رہا ہے لیکن گناہ گار بھی ہے. اشتغال کی وجہ سے. اشتغال راستے میں نکلتے ہوئے
ہو رہا ہے. یہ زجری معصیت ہے. ماتن نے کہا: معصیت بھی اس کے مصاحب ہو زجراً
یہ بعید نہیں ہے. تو فرمایا: حق بات یہ ہے. جب اس نے استعمال کیا ہوا تھا. چھوڑا اس مقام
کو اور نادم ہوا. اب جو آگے چلتا ہے تو یہ توبہ اس گناہ کو مٹا رہی ہے. توبہ سے اس
کے یہ گناہ مٹ گئے. خروج کرتا ہے. تو تائب ہوا تو ندامت بھی اس کے دل میں ہے. اس سے
جو گناہ مصاحب ہو رہا تھا وہ مٹ رہا ہے. جان گئی.

ترجمہ: اور مصاحب ہونا معصیت کا حتیٰ کہ فارغ ہو (مصاحب ہونا معصیت کا لیا ہے) زجراً
جیسا کہ چلے گئے ہیں طرف اس کے امام الحرمین نہیں ہے بعید. اور حق یہ ہے کہ توبہ مٹانے والی ہے
گناہوں کی حذاً حذو هذا۔ بس

مسلم الثبوت ص ۲۳ سبق: ۲

مسالۃ: یجوز تحریم احد اشیاء الخ: سمجھ نا، پیچھے واجب مخیر آیا. مولانا کی عادت ہے جو ایک
مسئلہ ذکر کریں اس کی شرکت ہو. مابہ الاشتراک ہے دوسرے کو ذکر کر کے اسی پر قیاس کرتے ہیں فرمایا
جس طرح پیچھے آیا کہ (واجب) متعدد چیزیں ہوتی ہیں ان میں واجب ایک ہوتا ہے مخیر. متعدد چیزوں
سے ایک کو واجب کرنا یہ واقع ہے تو اسی طرح چند چیزیں ہوتی ہیں ان میں سے ایک کو حرام کرنا
ٹھیک ہے ناں. یہ بھی جائز ہے. مطلب یہ ہے کہ واقع ہے. چند امور ہیں تو ان میں ایک حرام
ہے ہر ہر ایک ایک نہیں بلکہ ایک. جیسے پیچھے آیا کا بجا لانا. جیسے چند چیزیں ہیں ان چند
چیزوں میں واجب ایک ہے. واجب مخیر. اسی طرح یہ بھی واقع ہے کہ چند چیزیں ہیں تو ان
میں ایک حرام ہے. یہ تو ہو گیا قیاس. جیسے پیچھے واجب مخیر آیا یہاں تحریم میں بھی
اسی طرح ہے. چند چیزیں ہیں ان میں ایک حرام ہے. اب فرق یعنی پیچھے جو آیا ایجاب
میں وہاں منع خلو ہے. تو مطلب یہ ہے کہ ان میں سے ایک کرنا ہے. اس طرح نہیں کر سکتے

کہ ہر ایک ایک کو ترک کر دے۔ ان تمام اشیاء میں سے کوئی ایک کرنا ہے تو وہ منع خلو ہے۔ اس طرح نہیں ہے کہ ہر ایک ایک کو ترک کر دے۔ اور جمع جائز ہے کہ ہر ایک ایک کو کر دے لیکن واجب ایک ہے۔ تو فرماتے ہیں کہ یہاں منع الجمع ہوگی۔ جمع منع ہے کہ ہر ایک ایک کو ترک کرے۔ اس میں جمع منع ہے کہ ہر ایک ایک کو ترک کر دے۔ ترک بس ایک ہے۔ ہاں جی۔ منع الخلو یہ ہوتی ہے کہ ہر ایک ایک کا ترک کرنا منع ہے تو وہ اس میں جمع جائز ہوتی ہے تو دوسرا منع الجمع۔ متعدد چیزیں ہیں ان میں ایک حرام ہے۔ ایک کا ترک۔ ہر ایک ایک کا ترک منع نہیں ہے۔ چلو جی۔

ترجمہ۔ مسالہ: جائز ہے تحریم احد اشیاء کی مثل ایجاب اس کے یعنی اس جگہ مقصود منع خلو ہے (اس طرح نہیں کر سکتا کہ ہر ایک ایک کو ترک کر دے۔ ایک کوئی فعل نہ کرے بلکہ ایک کرنا ہوگا) اور اس جگہ منع جمع ہے ایک کا ترک ہوگا کیوں کہ حرام ایک ہے ان میں سے۔ تو ہر ایک ایک کا ترک لازم نہیں ہے۔ سمجھ لیا۔

وفیھا ما تقدم فی الواجب المخیر: اب فرماتے ہیں یجوز تحریم احد اشیاء۔ اس میں منع جمع ہے۔ اس میں دلیل وہی دلیل ہے قیاس کرتے ہیں جو واجب مخیر کی دلیل آئی تھی۔ ایک دلیل عقلی تھی۔ یاد ہے پیچھے کیا تھا کہ الجواز عقلا۔ شاباش۔ یہ ٹھیک ہے۔ تم تو جامع ازہر بھیجیں گے۔ استاد صاحب مسکرا رہے تھے۔ مذاق کیا تھک ہو دا۔ الجواز عقلا۔ یعنی عقل جائز رکھتی ہے کہ متعدد چیزیں ہیں ان میں کوئی ایک اور اسی طرح یہاں بھی متعدد چیزیں ہیں عقل کسی ایک کو حرام قرار دے عقلا جائز ہے۔ یعنی عقل اس کو جائز رکھتی ہے۔ دوسرا دلیل نقلی تھی وہاں۔ کفارہ۔ اس میں تین چیزیں آئی ہیں او او اطعام او کسوتھم او تحریر رقبۃ۔ یا دس مسکینوں کو طعام کھلائے یا کپڑے ان کو پہنائے یا غلام آزاد کرے لے اور آیا۔ تو دلیلا آگیا۔ واختلافا۔ جو اختلاف ما قبل گزرا یہاں بھی ہوگا۔ ایک مذہب جمہور کا آیا یعنی ایک واجب ہے متعدد سے۔ ہر ایک ایک نہیں ہے۔ یہاں ایک حرام ہوگا ہر ایک ایک نہیں ہے۔ دوسرا مذہب کیا تھا: ہر ایک ایک واجب۔ متعدد چیزیں ہیں ہر ایک ایک واجب۔ لیکن ایک کے کرنے سے باقی بھی ساقط ہو گئے۔ جیسے پیچھے آیا تھا۔ یاد کیا ہے کہ پتا نہیں۔ اور دوسرا تھا معین ہے۔ جو اختلاف پیچھے آیا تو وہ یہاں بھی ہے۔ واجب میں ایک واجب ہے غیر معین۔ متعدد چیزوں میں سے ایک۔ دوسرا مذہب تھا یعنی ہر ایک ایک واجب ہے۔ تیسرا ۔۔۔ اور جو تھا یہی تھا۔ وہ اختلافا آگیا۔ دلیل اور اختلاف میں یہاں پر اشتراک ہے۔ مطلب ہے جو واجب مخیر میں دلیلیں آئی ہیں وہ یہاں بھی ہیں اور جو اختلاف آیا تو وہ اختلاف بعینہ یہاں بھی ہے۔ چلو جی۔ ترجمہ: اور بیچ اس کے (مسئلہ) وہ ہے جو متقدم ہو چکا بیچ واجب مخیر از روئے دلیل کے اور از روئے اختلاف کے۔

اعلم ان تعلق الترک باحد اشیاء علی انحاء. اب بیان فرماتے ہیں کہ کبھی متعدد چیزیں ہیں ان میں
حرام ہے تو ترک کا تعلق ہوگا. ترک کا تعلق ہوگا کہ ہر ایک کو ترک کر ان میں سے ایک کو. اب اس
کے اقسام بیان کرتا ہے تو تحریم میں ہوتا ہے ترک. متعدد چیزوں میں سے ایک ہے. ایسا کا ترک یہ
چند قسم ہے. ایک تو یہ ہے کہ متعدد ہوں گے اور ان کا مفہوم کلی کا احدھا. یعنی احدھا ترک کر
متعدد چیزیں گنتی اور شمار کرکے فرمایا ان میں احدھا ترک کر. تو احدھا کے مفہوم کے ساتھ ترک کا
تعلق ہے. شمار جو ہے کلی وہ افراد ہیں. یہ یا یہ یا یہ کم از کم دو ہوگئے یہ ترک کر یا یہ ترک
کر. افراد کے ساتھ تعلق نہیں ہے بلکہ افراد کی ایک مفہوم کلی ہے وہ ہے احدھا تو احدھا ترک
کر. یہ ترک کا تعلق کلی کے ساتھ ہوگا. اس کو طبیعت سے تعبیر کیا. تو وہ احدھا ہے کلی مفہوم
جو مذکور ہیں دو یا تین یا متعدد ہیں. دو ہوں یا تین. جو ہیں تو احدھا مفہوم کلی تو وہ
ایک ایک فرد ہے. احدھا کا ایک ایک پر حمل ہوگا. یہ بھی احدھا ہے. اس پر بھی سچا آئے
گا اور اس پر بھی سچا آئے گا. یا ترک کا تعلق مفہوم احدھا کے ساتھ ہے. جب احدھا
کے ساتھ ہے تو کلی کے ساتھ تعلق ہے. کلی ہر فرد پر سچی آتی ہے تو یہ تعمیم ہو جائے گی. ہر
ہر فرد کے ترک کو مستلزم اور اس کا افادہ کرتی ہے (یعنی ہر ہر فرد کے ترک کا افادہ کرتی ہے) حالانکہ
ترک کا تعلق باحد اشیاء اس کے تین اقسام ہیں. پہلا قسم یہ ہے کہ ترک کا تعلق مفہوم کلی کے ساتھ
یعنی احدھا کو ترک کر. اب احدھا کا ترک تب ہوگا جب ہر ہر فرد کا تعلق ہو. ہوں گے احدھا یہ
کلی اور وہ ہر ہر فرد پر سچی آتی ہے. تو کلی کا ترک تب ہوگا کہ کسی ایک کو بھی نہ کرے. ہر ایک
ایک کو ترک. کیونکہ کسی فرد کا یعنی کسی ایک کو بھی کیا احدھا اس فرد کے ضمن میں ہوگا. تو احدھا
کا ترک اس نے نہیں کیا. تو احدھا کا ترک تب ہوگا کہ اس کو بھی نہ کرے تو اس کو بھی نہ کرے
اس سے افادہ تعمیم کا آیا. چھوٹی. ترجمہ. جان تو بے شک تعلق ترک کا ساتھ احد اشیاء
کے اوپر چند اقسام کے ہے. ایک ان کا یہ ہے کہ تعلق پکڑے یہ ترک ساتھ مفہوم احدھا کے
پس افادہ کرے گا تعمیم کا (تعمیم ہوگی ہر ایک ایک فرد کو ترک کرے. کسی ایک کا فعل کیا تو
پھر احدھا کا ترک نہ ہوا.

لان عدم الطبیعۃ الخ سے اس پر دلیل دیتا ہے. وہ یہ ہے کہ مفہوم احدھا کا ترک نہ ہوگا کہ
جمیع افراد کا ترک ہو کیونکہ عدم طبیعت (طبیعت مفہوم کلی ہے اس کا عدم تب ہوگا
ہر ہر ایک ایک فرد کا عدم آئے. اب اس کا قرآن مجید سے شاہد پیش کرتا ہے
تو مثال دیتا ہے وہ یہ ہے کہ لا تطع آثما او کفورا. نا اطاعت کر تو آثم کی یعنی گناہگار

اعلم ان تعلق الترک باحد اشیاء علی الحاء. اب بیان فرماتے ہیں کہ کئی متعدد چیزیں ہیں ان میں
حرام ہے تو ترک کا تعلق ہوگا. ترک کا تعلق ہوگا کہ یعنی تو ترک کر ان میں سے ایک کو. اب اس
کے اقسام بیان کرتا ہے تو تحریم میں ہوتا ہے ترک. متعدد چیزوں میں سے ایک ہے. ایسا کا ترک یہ
جو کئی قسم ہے. ایک یہ ہے کہ متعدد ہوں گے اور ان کا مفہوم نکلے گا احدھا. یعنی احدھا ترک کر
متعدد چیزیں گنی اور شمار کرکے فرمایا ان میں احدھا ترک کر. تو احدھا کے مفہوم کے ساتھ ترک کا
تعلق ہے. شمار جو ہو چکی وہ افراد ہیں. یہ یا یہ یا یہ کم از کم دو ہو گئے ہیں یہ ترک کر یا یہ ترک
کر. افراد کے ساتھ تعلق نہیں ہے بلکہ افراد کی ایک مفہوم کلی ہے وہ ہے احدھا تو احدھا ترک
کر. یہ ترک کا تعلق کلی کے ساتھ ہوگا. اس کو طبیعت سے تعبیر کیا. تو وہ احدھا ہے کلی مفہوم
جو مذکور ہیں دو یا تین یا متعدد ہیں. دو ہیں یا تین. دو ہیں تو احدھا مفہوم کلی تو وہ
ایک ایک فرد ہے. احدھا کا ایک ایک پر حمل ہوگا. یہ بھی احدھا ہے. اس پر کلی سچا آئے
گا اور اس پر بھی سچا آئے گا. یا ترک کا تعلق مفہوم احدھا کے ساتھ ہے. جب احدھا
کے ساتھ ہے تو کلی کے ساتھ تعلق ہے. کلی ہر ہر فرد پر سچی آتی ہے تو یہ تعمیم ہو جائے گی. ہر
ہر فرد کے ترک کو مستلزم اور اس کا افادہ کرتی ہے (یعنی ہر ہر فرد کے ترک کا افادہ کرتی ہے) حالانکہ
ترک کا تعلق باحد اشیاء اس کے دو اقسام ہیں. پہلا قسم یہ ہے کہ ترک کا تعلق مفہوم کلی کے ساتھ
یعنی احدھا کو ترک کر. اب احدھا کا ترک تب ہوگا جب ہر ہر فرد کا تعلق ہو. ہوا کہ احدھا یہ
کلی اور وہ ہر ہر فرد پر سچی آتی ہے. تو کلی کا ترک تب ہوگا کہ کسی ایک کو بھی نہ کرے. ہر ایک
ایک کا ترک. کیونکہ کسی فرد کا یعنی کسی ایک کو کر بیٹھا احدھا اس فرد کے ضمن میں ہوگا. تو احدھا
کا ترک اس سے نہیں کیا. تو احدھا کا ترک تب ہوگا کہ اس کو بھی نہ کرے تو اس کو بھی نہ کرے
اس سے افادہ تعمیم کا آیا. چلو جی. ترجمہ: جان تو بے شک تعلق ترک کا ساتھ احد اشیاء
کے اور چند اقسام کے ہے. ایک ان کا یہ ہے کہ تعلق پکڑے یہ ترک ساتھ مفہوم احدھا کے
پس افادہ کرے گا تعمیم کا (تعمیم ہوگی) ہر ایک ایک فرد کو ترک کرے. کسی ایک کا عمل کیا تو
پھر احدھا کا ترک نہ ہوا.

لان عدم الطبیعۃ الخ سے اس پر دلیل دیتا ہے. وجہ یہ ہے کہ مفہوم احدھا کا ترک نہ ہوگا کہ
جمیع افراد کا ترک ہو کیونکہ عدم طبیعۃ (طبیعۃ مفہوم کلی ہے اس کا عدم تب ہوگا
ہر ہر ایک ایک فرد کا عدم آئے. اب اس کا قرآن مجید سے شاہد پیش کرتا ہے
کے مثال دیتا ہے وہ یہ ہے کہ لا تطع آثما او کفورا. نا اطاعت کر تو آثم کی یعنی گناہ گار

یا کفورا یعنی ناشکرے کی۔ آثم یا ناشکرے کی اطاعت نہ کر۔ جیسے ابو سفیان تھا کس لیے کہ آو تو
احد الامرین کے لیے آتا ہے لہذا ان دو میں سے ایک کی اطاعت سے منع ہے دوسرے کی خیر ہے۔ آثم
کی اطاعت نہیں ہے تو کفور کی ہے۔ غلط ہو نا۔ یہ مسلم الثبوت ہے جو قرآن مجید کی تفسیر بھی
سمجھاتی ہے۔ تو قرآن مجید کی تفسیر، سارے، منطق، علم الکلام یہ معقول علم ہے علم کلام، نحو یہ
تو صرف ہے یہ سارے خادم العلوم۔ قرآن مجید کے خادم العلوم ہیں حدیث پاک کے خادم العلوم
اب یہ معنی ہوا۔ کہ احدھما کی اطاعت ترک کر۔ کیوں کہ نہی ہے۔ مطلب یہ ہوگا کہ احدھما کی اطاعت
ترک کر۔ اب احدھما کا آثم بھی اس کا فرد ہے تو کفور بھی اس کا فرد ہے۔ احدھما کی ترک
اطاعت تب ہوگی تب نا آثم کی اطاعت کرے نہ کفور کی اطاعت کرے۔ کیوں جو اگر کسی
ایک کی اطاعت کر بیٹھا تو پھر احدھما کا ترک نہیں ہوگا۔ کیوں کہ احدھما اس کے ضمن میں ہوگا
تو طبیعت یعنی طبیعت کا ترک کر۔ تو کلی ہے احدھما۔ احدھما کو ترک کر۔ احدھما کا ترک یہ ہوگا
کہ نہ آثم کی اطاعت کرے نہ کفور کی سے ہوگی۔ ترک کو عدم سے تعبیر کیا۔

ترجمہ: کیوں کہ عدم طبیعت جزئی میں نہیں ہوتی ہے ساتھ عدم جمیع افراد کے مثل لا تطع آثما او کفورا۔ چلو جی
والثانی ان تتعلق بما صدق الخ۔ اب دوسرا۔ ترک کا تعلق ہے لیکن مفہوم احدھما کے ساتھ نہیں ہے
بلکہ اس کے مصداق کے ساتھ ہے۔ مفہوم احدھما کا مصداق۔ ما صدق علیہ مفہوم احدھما۔ یعنی
جو احدھما مفہوم کا مصداق۔ جس پر احدھما سچا آتا ہے وہ مصداق ہے۔ اس کا ترک۔ تو فرماتے
ہیں اب یہ ہوگا یعنی احدھما کلی کا جو فرد ہے جو کہ مصداق ہے ترک کا تعلق مصداق کے ساتھ
ہے فرد کے ساتھ ہے۔ اب افادہ اس کا کیا ہوگا۔ مطلب ہے افراد کا ترک ہوگا۔ وہ اس طرح افادہ
آئے گا۔ کہ اس کو ترک کر یا اس کو ترک کر۔ یہ افادہ ہوگا کہ اس کو ترک کر یا اس فرد کو ترک کر۔
یہ آئے گا بحال جی۔ ترک کا تعلق مفہوم طبیعت کے ساتھ نہیں ہے۔ مصداق کے ساتھ ہے جو کلی
جس پر سچی آتی ہے۔ کلی اس فرد پہ بھی سچی آتی ہے تو اس فرد پہ بھی سچی آتی ہے
لیکن مصداق کے ساتھ ہے اور وہ ہے فرد۔ اب افادہ ہوگا یا اس کو ترک کر یا اس کو ترک
کر۔ اب فرماتے ہیں جب مصداق کے ساتھ تعلق ہوگا تو پھر اولاً و بالذات ترک کا تعلق
مصداق کے ساتھ ہے جس پہ مفہوم کلی سچا آتا ہے تو ثانیاً و بالعرض اس کا تعلق مفہوم
کے ساتھ ہوگا۔ تو جب مفہوم کے ساتھ ہوگا۔ اب اس پہ دلیل دیتا ہے۔ جب مصداق کے ساتھ
تعلق ہے یا اس کو ترک کرتے یا اس کو ترک کر۔ پھر تو مصداق کے ساتھ تعلق ہے مفہوم احدھما سچا آتا ہے
تو بالعرض تعلق مفہوم کے ساتھ ہو جائے گا۔ اس پر دلیل دیتا ہے کلما اتصف به العارض [illegible]

تو طبیعت بھی متحقق ہو جائے گی۔ ہر وہ چیز جس کے ساتھ فرد متحقق ہوگا تو طبیعت بھی اس کے
ضمن میں ہے تو وہ بھی فی الجملہ متحقق ہو جائے گی کیونکہ جو طبیعت فرد کے ضمن میں ہے
مصداق تھا ساتھ جب ہوگا تو مفہوم احدھما کے ساتھ بھی تعلق بالعرض ہو جائے گا۔ کیونکہ جس کے ساتھ
فرد متحقق ہے تو طبیعت بھی اس کے ساتھ متحقق ہوگی کیونکہ طبیعت اس کے ضمن میں ہے۔ اس فرد
کے ضمن میں بھی ہے تو اس فرد کے ضمن میں بھی ہے تو اس فرد کو ترک کر۔ تو احدھما کا ترک نتیجہ
آ گیا۔ ترک سے متحقق ہو گیا اس فرد کو۔ اس فرد کو ترک کر یا اس فرد کو ترک کر۔ تو فرد
مصداق ہے احدھما کا۔ تو اس وقت یہ ہوگا کہ عموم السلب کا افادہ نہیں ہوگا کیونکہ مفہوم
احدھما بالعرض آ رہا ہے۔ سالبہ کلیہ نہیں ہوگا بلکہ سالبہ جزئیہ ہوگا۔ ایک ہے سلب العموم
اور ایک ہے عموم السلب۔ عموم السلب تو سالبہ کلیہ ہوتا ہے کہ سلب خود عام ہوگی ہے۔
یہاں پر ہوگا سلب العموم یہ سلب جزئی ہوتا ہے۔ تو عموم سلب کا افادہ اس لیے پیش
کرے گا جو طبیعت مفہوم احدھما کے ساتھ ترک کا تعلق فی الجملہ ہے جو وہ فرد کے ضمن میں
ہے۔ یا اس فرد کو ترک کر یا اس فرد کو جو ترک کرے گا تو احدھما کا ترک ہو گیا یہ فی الجملہ
ہے۔ تو پھر یہ افادہ عموم السلب کا نہیں ہے کہ یہ نہ کر اور یہ نہ کر۔ بلکہ افادہ سلب العموم
کا ہے سالبہ جزئیہ۔ بلکہ تھی۔ ان دو میں سے یا یہ ترک کر یا یہ ترک کر۔ تو وہ ان میں
سے ایک ہو گیا۔ تو یہ ہو گیا سلب العموم سالبہ جزئیہ۔ یعنی بعض کو ترک کر۔ یا یہ یا یہ۔
چلو جی۔ مصداق تو افراد ہیں۔ متعدد چیزوں سے نہی ہے اس کا تعلق مفہوم کلی کے ساتھ
ہے۔ یعنی مفہوم کلی کو۔ احدھما ترک کر تو پھر ہر ہر فرد ترک کرنا پڑے گا۔ یہ ہوگا عموم السلب
ہوگا۔ کوئی ایک فرد بھی منع ہوگا یعنی منکر۔ تو اس وقت جب فرد ہے ہے۔ فرد کو
ترک کر۔ لیکن فرد کے ضمن میں احدھما کا مفہوم بھی ہے یا اس کو ترک کر یا اس کو ترک کر
تو پھر یہ عموم السلب کا افادہ نہیں کرے گا بلکہ افادہ سلب العموم کا ہوگا۔ تو یہ مطلب ہے
ان میں سے کوئی ایک ترک کر۔ چلو جی۔
ترجمہ۔ اور ثانی یہ کہ تعلق پکڑے گا ترک ساتھ اس فرد کے جو سچا آتا ہے اوپر اس کے مفہوم احدھما کا
پس افادہ کرے گا (افادہ کا تعلق ہوتا ہے افراد کے ساتھ ہے) یا عموم اس کا یا عدم اس کا
اور جملہ تعلق پکڑے گا ساتھ مفہوم احدھما کے بالعرض

۳۰ء۰۶

مسلم الثبوت ص ۱۲۲ سبق ۱:

والثالث ان تتعلق بالمجموع الخ پہلے کا افادہ ہے عموم السلب. اور دوسرے کا افادہ ہے سلب العموم یعنی
سلب العموم اور عموم السلب ہیں. عموم السلب میں سلب عام ہوتی ہے ہر ہر فرد کو شامل ہے تو اس کو کہتے ہیں
عموم السلب. سالبہ کلیہ. تو یہ جو دوسرا قسم ہے تعلق ہے مفہوم کلی کے فرد کے ساتھ جس پر مفہوم کلی سچا آتا ہے تو
جب فرد کے ساتھ ہے تو مفہوم کلی کے ساتھ بھی ہوگا. فرد کے ساتھ ہے چونکہ کلی بھی اس فرد کے ضمن میں ہے
تو ترک کا تعلق مفہوم کلی کے ساتھ بھی ہو جائے گا لیکن ثانیا و بالعرض ہوگا. دوسرا یہ ہوگا کہ مفہوم کلی کے ساتھ
اس لحاظ سے نہیں ہے کہ ہر ہر فرد میں مفہوم کلی پائی گئی ہے بلکہ اس لحاظ سے ہے کہ اس فرد کے ضمن میں ہے
اور اگر مفہوم کلی کے ساتھ تعلق اس لحاظ سے ہے کہ ہر ہر فرد کے ضمن میں تو وہ بھی عموم السلب ہو جائے گا
پہلے معنی کی طرح. تو بالعرض کا یہ معنی ہے. جو فرد جس سے متصف ہو تو طبیعت بھی متصف ہوتی ہے فی الجملہ
فی الجملہ کا یہی معنی ہے کہ اس فرد کے ضمن میں رہ کر ترک سے متصف ہو جاتی ہے فرد کے واسطے سے. یہ نہ
یہ کہ ہر ہر فرد کے ضمن میں رہ کے متصف ہو رہی ہے اس کو کہتے ہیں سلب العموم. عموم السلب سالبہ کلیہ
بنتا ہے تو سلب العموم سالبہ جزئیہ ہوتا ہے. بڑے استاذ صاحب ایک قصہ سناتے تھے جو سیالکوٹ والی ہے
سیال شریف کے قریب ہے کچھ. محمود صاحب پر. ایک تاریخی مناظرہ ہوا تھا. دیوبندی مولوی تھا مناظر. اور
اہل سنت کی جانب سے حشمت علی خان صاحب تھے. علم غیب پر ہوا تھا. حضرت خواجہ قمر الدین سیالوی صاحب
نے کروایا تھا. اس نے دلیل دی ان اللہ عندہ علم الساعۃ الآیۃ. علم قیامت اللہ تعالیٰ کے پاس ہے اور کسی کے
پاس نہیں. تمام قیامت کا علم. حشمت علی خان صاحب نے اس سے پوچھا تک کہ کیا مطلب ہے کہ
اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی نہیں جانتا. تو آپ نے سوال کیا کیا عموم السلب ہے یا سلب العموم ہے. عموم السلب
یہ ہے کہ کوئی ایک نہیں جانتا کسی ایک کو بھی علم نہیں ہے. جمیع ازمنہ میں جمیع اوقات میں عموم
السلب ہی ہوتی ہے. سلب عام ہے ہر ایک ایک فرد سے تو جمیع اوقات میں. مولوی تھا اس
نے کہا ہے تو عموم السلب بلا قیامت قائم ہونے سے پہلے پہلے. جب اس نے یہ کہا تو حشمت علی خان
صاحب نے اس کی چنگی ٹھکیک بنائی. یعنی ادھر تو مولانا کہتا ہے کہ عموم السلب ہے تو پھر تعین کر دیا

ہے قیامت قائم ہونے سے پہلے پہلے مطلب یہ نہیں شرط یا نہیں قید۔ تو قیامت قائم ہونے سے پہلے پہلے
عموم السلب تو ہو نہیں سکتے کیوں کہ عموم السلب میں جمیع احوال نے جمیع اوقات میں سلب عام ہوگی
یہ ہر ہر فرد سے جمیع اوقات اور جمیع احوال میں ۔ تو جب قیامت قائم ہو جائے گی تو اس کی
نفی سلب ہوگی کہ قیامت قائم ہوگی یہ تو انکی علم نہیں ہے. جب قیامت قائم ہوگی جب سب کو علم ہو جائے
گا قیام قیامت کا. تو پھر یہ مطلب ہوا یہ سلب العموم ہے. سارے نہیں جانتے. تو ہم کہتے ہیں
کہ ہم نہیں جانتے. اللہ تعالیٰ کے نبی جانیں تو کہہ سکتے ہیں سارے نہیں جانتے. یہ ہوتا ہے سلب العموم
بعض سے جو سلب ہو تو کہہ سکتے ہیں سارے نہیں جانتے. سارے اور ہر ایک ایک. ہر ایک ایک
نہیں جانتا یعنی کسی وقت میں کسی حال میں یہ عموم السلب ہے. تو سلب العموم ہے کہ سارے نہیں جانتے
اگر ان سے بعض جان لیں تو ان کی نفی نہیں. تو عموم السلب تو ہو نہیں سکتا. سلب العموم ہے تو اس سے
آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے علم کی نفی نہیں ہوگی. یہ بھی علماء نے ذکر کیا ہے. قیامت کے قیام کا علم حضور کو عطا
کیا گیا. چلو جی.

والثالث. اب یہ ترک کا تیسرا قسم. وہ یہ ہے ترک کا تعلق مجموع من حیث مجموع. پہلا ہوتا تھا کہ
ترک کا تعلق ہے مفہوم کلی کے ساتھ یعنی ہر ایک ایک کے ساتھ. دوسرے کا تعلق ہے وہ ایک فرد کے ساتھ ہے
جو متعین نہیں ہے. اب یہ ہے مجموع کے ساتھ ہے. تو فرماتے ہیں کہ جب مجموع من حیث مجموع کے ساتھ ہوگا
اس کا افادہ ہوگا عدم الاجتماع. مطلب یہ. اجتماع ہوتا ہے افراد ہوتے ہیں تو اجتماع کا عدم ہے وہ نہ ہوگا
ایک ایک کرے تو اس کی نفی ہاں. ایک ترک کیا ایک کا ترک کریں. اس میں مجموع کا تعلق ہے. اس میں اجتماع
کا عدم ہوتا ہے چلو جی. افادہ عدم اجتماع کا ہے. اب کیا ہے کہ ترک کا تعلق مجموع من حیث مجموع
کے ساتھ اس وقت ہوگا یہ جب عطف واؤ کے ساتھ. تو اس کی مثال دیتے ہیں کہ لا تأکل السمک واللبن
مچھلی اور دودھ کو جمع نہ کرو. مجموع من حیث مجموع. تو ترک کا تعلق مجموع کے ساتھ ہے. ٹھیک ہے نا. تو لا دونوں
کے ساتھ لگتا ہے. مجموع کے ساتھ. نہ کھا تو مچھلی اور دودھ کو یعنی مجموع کو نہ کھا. اب اگر اس نے مچھلی کھائی اور
دودھ کو ترک کیا یا دودھ پیا اور مچھلی کو ترک کیا تو یہ ایک ایک جائز ہوگا. اجتماع کا عدم ہونا چاہیے
نہ کہ ـ مچھلی اور دودھ جمع نہ کرو. چلو جی. لا کا تعلق ایک ایک کے ساتھ مستقل نہیں ہے یعنی مجموع کے ساتھ
ہے نہ کھا تو مچھلی اور دودھ کو ـ یعنی مچھلی اور دودھ کو جمع نہ کرو. اب اگر ایک ایک کیا تو جائز ہوگا
ایک ایک کا فعل جائز ہوگا. اجتماع منع ہے. چلو جی. ترجمہ. اور تیسرا یہ ہے کہ تعلق ہو ترک کا یہ ہے ترک
ساتھ مجموع کے (مجموع من حیث مجموع) پس افادہ کرے گا عدم اجتماع کا (یعنی سارے یہ نہ کرو
یہ مجموع کے ساتھ ہو کر جمع نہ کرو ـ ایک ایک کرے تو جائز ہوگا). اور یہ (عدم اجتماع) [illegible]

قول مخصوص حقیقت ہے ایجاب میں. تو امر حقیقت ہوگی ایجاب میں نہ مندوب میں
ایجاب نہیں ہے پھر نتیجہ آیا کہ مندوب مامور بہ نہیں ہے۔ چلو جی.
ترجمہ: واسطے ہمارے یہ دلیل ہے کہ بیشک امر حقیقۃ ہے بیچ قول مخصوص کے فقط (اور غیر کی نفی ہوگئی)
اور یہ قول حقیقت ہے بیچ ایجاب کے فقط. چلو جی.
والثانی لو کان لکان ترکہ اہ: اب دوسری دلیل ہماری. وہ پہلا قیاس اقترانی تھا اور یہ استثنائی
ہے. اگر مندوب مامور بہ ہوتا تو اس کا ترک گناہ ہوتا کیونکہ مامور بہ تو وہ ہے جو ایجاب ہے. اس
کا کرنا ضروری ہے اور ترک منع ہے. اگر مندوب مامور بہ ہوتا تو اس کا ترک گناہ ہوتا ہے حالانکہ
اس کا ترک گناہ تو نہیں ہے لہذا مندوب مامور بہ حقیقۃ کبھی نہیں ہے۔ ہاں جی. اگر مندوب
مامور بہ ہوتا تو اس کا ترک گناہ ہوتا. گناہ تو نہیں ہے رفع تالی اور مندوب مامور بہ بھی نہیں
ہے رفع مقدم. ترجمہ: اور بھی اگر ہوتا مندوب مامور بہ البتہ ہوتا ترک اس کا معصیت (اب ملازمہ
پر دلیل دیتا ہے) مندوب کا ترک معصیت ہوتا. کیونکہ معصیت ہوتی ہے امر کی مخالفت. مندوب
اگر مامور بہ ہوتا تو اس کا امر ہوتا. جس کا امر ہو وہ مامور بہ ہو جاتا ہے تو وہ امر کی مخالفت
تو گناہ ہوتی. ہاں جی ملازمہ پر دلیل دیتا ہے. یعنی مستحب کا ترک معصیت ہوتا کیونکہ معصیت
لیے امر کی مخالفت ہے. امر کی مخالفت کیا ہوتی ہے؟ معصیت ہوتی ہے. جب مستحب مامور بہ
ہے مامور بہ تو وہی ہے جس کا امر کیا ہو. ترک امر کی مخالفت ہے. گناہ ہے. ترجمہ: کیونکہ

10.15

وہ معصیت مخالفت امر کی ہے. جو دلیلیں آگئی اب تیسری دلیل. کیا صحیح یہ بھی تالی ہے اور مقدم
ایک ہے لو کان لکان صحیحاً لامرتهم بالسواک. یعنی اگر مندوب مامور بہ ہوتا تو پھر اس کے امر کی نفی نہ ہوتی. کیونکہ
مامور بہ تو وہی ہوتا ہے جس کا امر ہو تو مندوب مامور بہ ہوتا تو مندوب سے امر کی نفی نہ ہوتی حالانکہ نفی
ہے حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا ہے کہ اگر مشقت نہ دیکھتا میں اپنی امت پر تو مسواک
کا حکم کرتا. لیکن مشقت دیکھی اس لیے حکم نہیں کیا باوجود اس کے آپ نے مندوب فرمایا ہے. ترغیب
دی ہے امت کو. ہاں جی. امر کی نفی نہ ہوتی. حالانکہ امر کی نفی ہے مندوب سے. تو معلوم ہوا کہ مندوب
مامور بہ نہیں ہے. اب وہ حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اگر مشقت نہ ہوتی میری امت پر
تو ہر وضو کے وقت مسواک کا حکم کرتا لیکن مشقت ہے اس لیے حکم نہیں کرتا. تو حکم کی نفی ہوگئی
حالانکہ آپ نے ترغیب دی ہے. مستحب ہے مامور بہ نہیں ہے. چلو جی. اس کا عطف
لکان ترکہ پر ہے. ترجمہ: اگر ہوتا مندوب مامور بہ البتہ نہ صحیح ہوتا لامرتهم بالسواک
عند کل وضوء (یہ امر کی نفی ہے) کیونکہ آپ نے ترغیب دی ہے اور مسواک کی: چلو جی.

قالوا اولاً انه طاعة اجماعاً الخ اب ان کی دلیلیں جو کہتے ہیں کہ مندوب مامور بہ ہے حقیقۃً۔ پہلے تو نفی کی دلیلیں آگئیں۔ اب سے وہ یہ ہے کہ مندوب طاعۃ عبادت ہے اجماعاً یہ صغریٰ ہوگیا اور طاعۃ فعل مامور بہ کا ہے تو طاعۃ طاعۃ گر گیا تو نتیجہ آیا مندوب فعل مامور بہ کا ہے۔ یعنی مندوب مامور بہ ثابت ہوا۔

صغریٰ پر دلیل دی اجماعاً۔ مندوب طاعۃ ہے اس پر اجماع ہے۔ ہاں جی۔

ترجمہ: کہا انھوں نے پہلی دلیل کہ بے شک مندوب طاعت ہے اجماعاً اور طاعۃ فعل ہوتا ہے مامور بہ کا (لہذا مامور بہ ہے) چلو جی۔ قلنا اب کہتا ہے کہ تمہارا صغریٰ کو ہم تسلیم کرتے ہیں کہ مندوب طاعۃ ہے یوں کہ اجماع دلیل ہے اور جو کبریٰ ہے اس کو ہم تسلیم نہیں کرتے۔ والطاعۃ فعل المامور بہ کہ طاعۃ فعل مامور بہ میں منحصر ہے یہ انحصار ہم نہیں مانتے۔ ٹھیک ہے ناں۔ اس لیے کہا قلنا لا۔ بل هو المندوب الیه ایضاً۔ یہ مندوب ہے نہ مامور بہ نہیں ہے مطلب ہے کہ مندوب بھی طاعت ہے لیکن مامور بہ نہیں ہے تو طاعۃ مامور بہ میں منحصر نہیں ہے۔ مامور بہ کے علاوہ بھی ہے ہاں جی۔ حضور والا اس طرح لکھ لیتے ہیں طاعۃ فعل مامور بہ میں منحصر نہیں ہے۔ فعل مامور بہ کے علاوہ بھی طاعۃ ہے وہ کس میں؟ مندوب میں کیوں کہ انھوں نے دلیلوں سے ثابت کیا ہے کہ مندوب مامور بہ حقیقۃً نہیں ہے لیکن طاعۃ تو ہے۔ والطاعۃ فعل المامور بہ خبر کرکے لائے اور والطاعۃ کو مبتدا بنایا۔ تو پھر طاعۃ منحصر ہوگئی۔ طاعۃ مامور بہ فقط۔ تو فرماتے ہیں کہ طاعۃ مامور بہ فقط میں بند نہیں ہے اس کے علاوہ بھی پائی جاتی ہے۔ چلو جی۔

ترجمہ: کہتے ہیں ہم لا یعنی لانسلم کہ طاعۃ فعل مامور بہ ہوتا ہے فقط اور طاعۃ فعل مامور بہ کے علاوہ نہیں ہو سکتا یہ معنی ہے۔ بلکہ مندوب الیہ بھی یعنی مندوب الیہ بھی طاعت ہے۔ چلو جی۔

وثانیاً ارباب اللغۃ الخ اب دوسری دلیل۔ انھوں نے کہا کہ جو لغت والے ہیں ان کی بات تو تم کو ماننی پڑے گی ارباب اللغۃ جو ہیں۔ انھوں نے مطلب ہے امر کی تقسیم کی ہے۔ امر دو قسم ہے ایک امر ایجاب اور دوسرا امر ندب اور مقسم کا اپنی اقسام میں جو ہوتا ہے تو مطلب یہ کہ ندب بھی مامور بہ ہے کیوں کہ امر کے دو قسم ہوگئے امر ایجاب جس کا امر ہوا ایجاب کا وہ تو واجب ہوگیا۔ امر ندب کا ہوا تو وہ مامور بہ مندوب ہوگیا ہاں جی۔ امر ایجاب ہے امر ندب۔ انھوں نے امر کی ان دو قسموں کی طرف تقسیم کی ہے مورد قسمت مشترک ہوتا ہے یعنی جو مقسم ہوتا ہے اس کا اقسام میں اعتبار ہوتا ہے یعنی جو مورد ہوگا اور وہ امر ہے امر ایجاب کے ساتھ بھی ہے اور امر ندب کے ساتھ بھی ہے تو جب امر ندب کا ہے تو مندوب مامور بہ ہوگیا یہ معنی ہے جیسے کلمہ کی قسم اسم، فعل اور حرف وہ مقسم کا ہر قسم میں اعتبار ہے۔ اسم بھی کلمہ ہے فعل بھی کلمہ ہے اور حرف بھی کلمہ ہے۔ امر بھی جو تقسیم ہے کہ اس کے دو قسم ہیں امر ایجاب

اور دوسرا امر ندب۔ امر جس کا سیوہ ہو تو مامور بہ ہوتا ہے تو مندوب مامور بہ ثابت ہوا جیو

ترجمہ: اور دوسری دلیل ارباب لغت کیا ہیں کہ تقسیم کی انہوں نے (کس کی؟ امر کی) طرف امر ایجاب کے اور امر ندب کے اور مورد قسمت (مورد قسمت مقسم ہوتا ہے) کلمے کے تین قسم ہے تو کلمہ مورد قسمت ہے یہاں پر امر مورد قسمت ہے۔) اور مورد قسمت مشترک ہے۔ جب مشترک ہے تو امر ندب کا ہوا ندب مندوب مامور بہ ہو گیا۔ جس کے ساتھ امر کا تعلق ہو تو متعلق مامور بہ ہو جاتا ہے

قلنا هم قسموا ایضا الی۔ اب اس کے جواب دیتا ہے پہلا جواب نقض کے ساتھ ہے کہ تمہاری دلیل پائی گئی مدعی مختلف ہے۔ تو جس طرح انہوں نے امر کی تقسیم ایجاب اور ندب کے لیے کی اسی طرح امر کی تقسیم امر تہدید ... اور اباحت کی طرف کی ہے۔ تو امر تہدید میں وہ مامور بہ ہو جائے گا امر جو ہے حالانکہ وہ مامور بہ نہیں ہوتا۔ جیسے فرمایا اعملوا ما شئتم۔ فرمایا من شاء فلیؤمن ومن شاء فلیکفر۔ جو چاہے ایمان لے آئے اور جو چاہے فلیکفر یہی تو امر ہے کفر کرے تو وہ تو یہ کیا مامور بہ ہو جائے گا کہ کفر کرے۔ تمہاری دلیل کہتی ہے کہ مامور بہ ہوتا ہے کیونکہ تقسیم ہے امر کی۔ ایجاب کی طرف کی ہے ندب کی طرف بھی ہے ندب کو مامور بہ بنایا تو امر تہدید میں متعلق تہدید کو بھی مامور بہ بنا لو۔ حالانکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے فلیکفر۔ انا اعتدنا للظلمین نارا احاط بهم۔ یہ تہدید ہے۔ وعید فرمائی ہے۔ اس کو کہتے ہیں امر تہدید۔ دھمکی کا حکم ہے۔ ہاں کرو دیکھو تو۔ جیسے کہتے ہیں کر کے دیکھ میں دیکھتا ہوں۔ یہ امر تہدید ہے تو وہ امر تہدید کیوں کو یہ تو ہو جو وہ مامور تو نہیں بنتا اسی طرح ... اباحت کیا ہے وہ کیوں مامور بہ ہو جائے گا آپ پہ نقض کیا۔ دوسرا یہ ہے کہ انہوں نے امر کی جو تقسیم کی ہے یہ توسع کیا ہے ارباب لغت توسع کرتے ہیں کہ عموم المجاز ہو جاتا ہے ہم بھی کہتے ہیں کہ مجازاً ہوتا ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ مندوب مامور بہ مجازاً ہے۔ انہوں نے توسع کیا۔ توسع جہاں ہو۔ وہ عموم مجاز کی طرف چلے گئے مراد لی کہ حقیقت امر میں۔ ... امر تہدید بھی ہے امر تعجیز بھی ہے۔ امر تعجیز فاتوا بسورة من مثله۔ قرآن نازل کی مثل لے آؤ۔ ما نزلنا علی عبدنا کی مثل لے آؤ۔ یعنی مثل ہے ہی نہیں تو پھر کیسے لے آ سکتے ہو عاجز ہو۔

ترجمہ: کہتے ہیں ہم انہوں نے تقسیم کیا ہے طرف امر تہدید اور اباحت کے اور غیر اس کے مگر وہ توسع کیا انہوں نے حقیقۃ امر سے۔ چلو جی۔

وسعت دی ہے لہذا مجازاً لیا ہے کہ امر ... حقیقت میں امر ... مجاز بھی ہیں تو توسع کی ہم بھی کہتے ہیں کہ مندوب مامور بہ مجازاً ہے۔ اور بحث امر حقیقت میں ہے مجاز میں نہیں

مسلم الثبوت ص ۴۵ سبق: ۱

مسألة المندوب ليس بتكليف الخ اب مسئلہ۔ مندوب تو یہ ہوتا ہے کہ جس کا کرنا ثواب ہے اور ترک
کرے تو گناہ نہیں ہے۔ یہ ہے مندوب۔ آیا مندوب کے ساتھ تکلیف ہے یا مندوب کے ساتھ تکلیف
نہیں ہے۔ آیا مندوب کے ساتھ بندہ مکلف ہے یا نہیں ہے۔ تو جمہور کا مذہب یہ ہے کہ مندوب کے
ساتھ تکلیف نہیں ہے۔ مندوب مکلف بہ نہیں ہے۔ اس کے ساتھ بندہ مکلف نہیں ہے اور آگے
آرہا ہے خلافاً للاستاذ۔ استاذ اس کے خلاف ہے۔ استاذ ابو اسحاق اسفرائنی علم اصول علم کلام میں
استاذ مطلقاً بولا جائے تو اس سے مراد ہوتے ہیں ابو اسحاق اسفرائنی۔ صاحب جامع کے اور محشی ہے استاذ
انہی کے آباؤ اجداد سے ہے۔ علمی خاندان ہے۔ استاذ ابو اسحاق اسفرائنی۔ آپ فرماتے ہیں کہ مندوب
کے ساتھ بندہ مکلف ہے۔ ہاں جی۔ ایک اور مسئلہ بیان کرتے ہیں کہ مندوب کے ساتھ تکلیف ہے
یا نہیں۔ بندوں کو مندوب کے ساتھ مکلف کیا گیا ہے یا نہیں۔ جمہور کے نزدیک مندوب کے ساتھ تکلیف
نہیں ہے خلافاً للاستاذ۔ استاذ اس میں اختلاف کرتے ہیں وہ فرماتے ہیں کہ تکلیف ہے
یعنی مندوب کے ساتھ بھی بندہ مکلف ہے۔ اب جمہور کی دلیل۔ انہوں نے فرمایا کہ تکلیف نہیں ہے
کیونکہ جس کے ساتھ تکلیف ہوتی ہے اس کا کرنا ضروری ہے ترک سے منع ہوتی ہے۔ ترک جائز
نہیں ہوتا، کرنا ضروری ہوتا ہے جس کے ساتھ تکلیف ہو۔ جس کے ساتھ تکلیف ہو وہ ایسا فعل ہے جس
کا کرنا ضروری ہے تو ترک جائز نہیں ہوتا اور مندوب میں ترک کرنے کی گنجائش ہے
چاہے تو ترک کرے تو کر سکتا ہے گناہ گار نہیں ہوگا ہاں جی۔ مندوب کے ساتھ تکلیف نہیں ہے
کیونکہ جس کے ساتھ تکلیف ہو اس کا کرنا ضروری ہوتا ہے اور ترک کی گنجائش نہیں ہوتی حالانکہ مندوب
کو ترک کرے تو جائز ہے۔ لانہ فی سعۃ اس کو ترک کر سکتا ہے یہ چھوٹی سی کل [illegible]

مندوب لیس بتکلیف۔ المندوب لیس بتکلیف۔ حل ترجمہ (لانہ فی سعۃ من ترکہ)
ترجمہ: مندوب نہیں ہے تکلیف کیونکہ وہ بیچ گنجائش کے ہے اس کے ترک سے
خلاف ہے واسطے استاذ کے۔
ولعلہ اب استاذ کی توجیہ بیان کرتا ہے لیکن بڑا عالم ہے اس نے ایسا بات کی ہے۔ اس کا کوئی محمل
ہوگا ٹھیک ہے نا۔ ویسے ہی یہ لوگ چھوڑے ان کی کلام آجائے تو ان کی توجیہ اور
محمل ہے۔ جمہور جواب دیتے ہیں استاذ جو فرماتے ہیں کہ مندوب کے ساتھ تکلیف ہے۔ اس کا
ہے خود مندوب فعل۔ لہٰذا ایسا ہے اس کا اعتقاد۔ تو جو استاذ فرماتے ہیں کہ مندوب
کے ساتھ تکلیف ہے مراد یہ ہے مندوب کی ندبیت کا اعتقاد واجب ہے۔ سمجھے۔ اب

مسلم الثبوت ص ۴۵ سبق: ۲

مسألة المندوب ليس بتكليف الخ اب مسئلہ۔ مندوب تو یہ ہوتا ہے کہ جس کا کرنا ثواب ہے اور ترک
کرے تو گناہ نہیں ہے۔ یہ ہے مندوب۔ آیا مندوب کے ساتھ تکلیف ہے یا مندوب کے ساتھ تکلیف
نہیں ہے۔ آیا مندوب کے ساتھ بندہ مکلف ہے یا نہیں ہے۔ تو جمہور کا مذہب یہ ہے کہ مندوب کے
ساتھ تکلیف نہیں ہے۔ مندوب مکلف بہ نہیں ہے۔ اس کے ساتھ بندہ مکلف نہیں ہے اور آگے
آ رہا ہے خلافاً للاستاذ۔ استاذ اس کے خلاف ہے۔ استاذ ابو اسحاق اسفرائنی علم اصول علم کلام میں
استاذ مطلقاً بولا جائے تو اس سے مراد ہوتے ہیں ابو اسحاق اسفرائنی۔ عصام جامی کے اور محشی ہے استاذ
ان کے آباؤ اجداد سے ہے۔ علمی خاندان ہے۔ استاذ ابو اسحاق اسفرائنی۔ آپ فرماتے ہیں کہ مندوب
کے ساتھ بندہ مکلف ہے۔ یہاں بھی۔ ایک اور مسئلہ بیان کرتے ہیں کہ مندوب کے ساتھ تکلیف ہے
یا نہیں۔ بندوں کو مندوب کے ساتھ مکلف کیا گیا ہے یا نہیں۔ جمہور کے نزدیک مندوب کے ساتھ تکلیف
نہیں ہے خلافاً للاستاذ۔ استاذ اس میں اختلاف کرتے ہیں وہ فرماتے ہیں کہ تکلیف ہے
یعنی مندوب کے ساتھ بھی بندہ مکلف ہے۔ اب جمہور کی دلیل۔ انہوں نے فرمایا کہ تکلیف نہیں ہے
کیونکہ جس کے ساتھ تکلیف ہوتی ہے اس کا کرنا ضروری ہے ترک میں منع ہوتی ہے۔ ترک جائز
نہیں ہوتا۔ کرنا ضروری ہوتا ہے جس کے ساتھ تکلیف ہو۔ جس کے ساتھ تکلیف ہو وہ ایسا فعل ہے جس
کا کرنا ضروری ہے تو ترک جائز نہیں ہوتا اور مندوب میں ترک کی گنجائش ہے
چاہے تو ترک کرے تو کر سکتا ہے گناہ گار نہیں ہوگا [illegible]۔ مندوب کے ساتھ تکلیف نہیں ہے
کیونکہ جس کے ساتھ تکلیف ہو اس کا کرنا ضروری ہوتا ہے اور ترک کی گنجائش نہیں ہوتی حالانکہ مندوب
کو ترک کرے تو جائز ہے۔ لانه في سعة۔ اسی لیے ترک کر سکتا ہے یہ چھوڑ رہا ہے [illegible]

[illegible]

فهو ليس بتكليف۔ المندوب ليس بتكليف۔ لانه في سعة من تركه
ترجمہ: مندوب نہیں ہے تکلیف کیونکہ وہ بیچ گنجائش کے ہے اس کے ترک سے
خلاف ہے واسطے استاذ کے۔
ولعله اب استاذ کی توجیہ بیان کرتا ہے لعل اعلم ہے اس نے ایسا بات کی ہے۔ اس کا کوئی محمل
ہوگا کہ یہ بات ہو۔ ویسے یہ لوگ چھوٹے ان کی کلام آجائے تو ان کی توجیہ اور
محمل ہے۔ جمہور جواب دیتے ہیں استاذ جو فرماتے ہیں کہ مندوب کے ساتھ تکلیف ہے۔ ایک
ہے خود مندوب فعل۔ اور ایک ہے اس کا اعتقاد۔ تو وہ جو استاذ فرماتے ہیں کہ مندوب
کے ساتھ تکلیف ہے مراد یہ ہے مندوب کی ندبیت کا اعتقاد واجب ہے۔ سمجھے۔ اب

اب اس پر تائید بھی پیش کردی۔ اس لیے استاذ نے فرمایا کہ مباح کے ساتھ بھی تکلیف ہے
مباح وہ عمل ہے جو بندہ کرے تو گناہ نہیں ہے۔ ترک کرے بھی تو گناہ نہیں ہے۔ مباح ہے کرے
نا کرے دونوں برابر ہیں۔ نہ کرنے سے ثواب ہوتا ہے نہ ترک کرنے سے گناہ ہوتا ہے تو فرمایا
کہ مباح کے ساتھ بھی تکلیف ہے تو پھر لیا یہ بھی لی تو جبر ہو گی۔ مثل مباح کی تکلیف تو نہیں
ہے۔ مباح کی اباحت کا اعتقاد واجب ہے سمجھ آگئی۔ استاذ نے جو فرمایا کہ مندوب کے
ساتھ تکلیف ہے اس کا یہ مطلب ہے کہ مندوب کی مندوبیت کا اعتقاد واجب ہے۔ اعتقاد تو
واجب ہے۔ ہر جو مکلف ہے وہ یہ اعتقاد رکھے۔ اب فرماتے ہیں استاذ کا دوسرا جواب۔
اعتقاد واجب ہو اور خود مستحب کے ساتھ تکلیف نہ ہو یہ جائز ہے۔ اعتقاد واجب ہے جمہور بھی
کہتے ہیں کہ اعتقاد واجب ہے۔ لیکن اعتقاد رکھنا مندوب کی مندوبیت کا یہ اور حکم ہے اور خود
مندوب کے ساتھ تکلیف یہ اور حکم ہے۔ علیحدہ علیحدہ احکام ہیں سمجھ آگئی۔ سبحان اللہ چلو جی۔
بالترجمہ۔ اور شاید کہ استاذ نے رحمہ اللہ تعالیٰ ارادہ فرمایا وجوب اعتقاد مندوبیت کا اور واسطے
اسی کے بنایا استاذ نے مباح کو تکلیف لیکن یہ حکم دوسرا ہے۔ چلو جی۔
ولو جعل نفس خطاب الشرع (۱) اب دوسرا جواب دیتے ہیں جو فرماتے ہیں کہ مندوب کے ساتھ
تکلیف ہے۔ یعنی استاذ کی دوسری توجیہ ہے۔ مندوب کے ساتھ بھی بندہ مکلف ہے۔ اس لیے کہ یہ خطاب
شرع میں داخل ہے۔ خطاب شرع بھی عین تکلیف ہے نفس تکلیف۔ خطاب اللہ تعالیٰ المتعلق
بافعال المکلفین اقتضاءً او تخییراً یہ نفس خطاب ہے جو نفس خطاب کے ساتھ تکلیف ہے عقل ہے اس
میں مشقت ہے۔ یہ عقل اس سے تجاوز نہیں کر سکتی۔ عقل ہم کو پاؤں نہیں مار سکتی۔ تو نفس
خطاب شرع بھی تکلیف ہے۔ شرع کا جو حکم آیا یہ بھی ایک تکلیف ہے۔ اس میں مشقت
ہے اس کی اطاعت ضروری ہے۔ عقل اس سے تجاوز نہیں کر سکتی۔ اب اقتضاءً آیا اقتضاءً
میں طلب ہے۔ مندوب میں بھی طلب ہوتی ہے تو یہ مندوب اقتضاءً میں داخل ہے
جب مندوب اقتضاءً میں داخل ہو گیا۔ نفس خطاب شرع کے ساتھ تکلیف ہے تو پھر
مندوب کے ساتھ بھی تکلیف ثابت ہو جائے گی سمجھ آگئی۔ نفس خطاب شرع کے ساتھ تکلیف
ہے کیوں؟ خطاب تو اللہ تعالیٰ کا ہے سمجھے کیا تکلیف ہے؟ تکلیف کا معنی ہے جو مشقت ہے
یہ آزمائش ہے۔ اللہ تعالیٰ کے خطاب سے ہماری عقل تجاوز نہ کرے۔ اب مندوب
میں طلب تو ہوتی ہے۔ جس میں طلب ہو وہ اقتضاءً میں داخل ہے تو جب اقتضاءً
میں داخل ہے تو یہ نفس خطاب شرع میں اقتضاء ہے۔ اس نفس خطاب کے ساتھ تکلیف ہے

اب اس پر تائید بھی پیش کر دی۔ اس لیے استاذ نے فرمایا کہ مباح کے ساتھ بھی تکلیف ہے
مباح وہ فعل ہے جو بندہ کرے تو گناہ نہیں ہے۔ ترک کر دے بھی تو گناہ نہیں ہے۔ مباح ہے کرے
یا نہ کرے دونوں برابر ہے۔ نہ کرنے سے ثواب ہوتا ہے نہ ترک کرنے سے گناہ ہوتا ہے تو فرمایا
کہ مباح کے ساتھ بھی تکلیف ہے تو پھر کیا اس میں کیا توجیہ ہوگی۔ مثلاً مباح کی تکلیف تو نہیں
ہے۔ مباح کی اباحت کا اعتقاد واجب ہے سبحان اللہ۔ استاذ نے جو فرمایا کہ مندوب کے
ساتھ تکلیف ہے اس کا یہ مطلب ہے کہ مندوب کی مندوبیت کا اعتقاد واجب ہے۔ اعتقاد تو
واجب ہے۔ پر جو مکلف ہے جو یہ اعتقاد رکھے۔ اب فرماتے ہیں استاذ کا دوسرا جواب۔
اعتقاد واجب ہو اور خود مستحب کے ساتھ تکلیف نہ ہو یہ جائز ہے۔ اعتقاد واجب ہے جمہور بھی
کہتے ہیں کہ اعتقاد واجب ہے۔ لیکن اعتقاد رکھنا مندوب کی مندوبیت کا یہ اور حکم ہے اور خود
مندوب کے ساتھ تکلیف یہ اور حکم ہے۔ علیحدہ علیحدہ احکام ہیں سبحان اللہ۔ چلو جی۔
ترجمہ۔ اور شاید کہ استاذ نے رحمہ اللہ تعالیٰ ارادہ فرمایا وجوب اعتقاد مندوبیت کا اور واسطے
اسی کے بنایا استاذ نے مباح کو تکلیف لیکن یہ حکم دوسرا ہے۔ چلو جی۔
ولو جعل نفس خطاب الشرع [1] اب دوسرا جواب دیتے ہیں جو فرماتے ہیں کہ مندوب کے ساتھ
تکلیف ہے۔ یعنی استاذ کی دوسری توجیہ ہے۔ مندوب کے ساتھ بھی بندہ مکلف ہے۔ اس لیے کہ یہ خطاب
شرع میں داخل ہے۔ خطاب شرع بھی عین تکلیف ہے یعنی تکلیف۔ خطاب اللہ تعالیٰ المتعلق
بافعال المکلفین اقتضاءً او تخییراً یہ نفس خطاب ہے جو نفس خطاب کے ساتھ تکلیف ہے عقل پر اس
میں مشقت ہے۔ کہ عقل اس سے تجاوز نہیں کر سکتی۔ عقل ہاتھ پاؤں نہیں مار سکتی۔ تو نفس
خطاب شرع بھی تکلیف ہے۔ شرع کا جو حکم آیا یہ بھی ایک تکلیف ہے۔ اس میں مشقت
ہے اس کی اطاعت ضروری ہے۔ عقل اس سے تجاوز نہیں کر سکتی۔ اب اقتضاءً آیا اقتضاءً
میں طلب ہے۔ مندوب میں بھی طلب ہوتی ہے تو یہ مندوب اقتضاءً میں داخل ہے
جب مندوب اقتضاءً میں داخل ہو گیا۔ نفس خطاب شرع کے ساتھ تکلیف ہے تو پھر
مندوب کے ساتھ بھی تکلیف ثابت ہو جائے گی سبحان اللہ۔ نفس خطاب شرع کے ساتھ تکلیف
ہے کیوں؟ خطاب تو اللہ تعالیٰ کا ہے مجھے کیا تکلیف ہے؟ تکلیف کا معنی ہے جو مشقت ہے
تو آزمائش ہے۔ اللہ تعالیٰ کے خطاب سے تمہاری عقل تجاوز نہ کرے۔ اب مندوب
میں طلب تو ہوتی ہے۔ جس میں طلب ہو وہ اقتضاءً میں داخل ہے تو جب اقتضاءً
میں داخل ہے تو یہ تو نفس خطاب شرع میں اقتضاء ہے۔ اس نفس خطاب کے ساتھ تکلیف ہے

اب اس پر تائید بھی پیش کر دی۔ اس لیے استاذ نے فرمایا کہ مباح کے ساتھ بھی تکلیف ہے
مباح وہ عمل ہے جو بندہ کرے تو گناہ نہیں ہے۔ ترک کرے بھی تو گناہ نہیں ہے۔ مباح ہے کرے
نا کرے دونوں برابر ہے۔ نہ کرنے سے ثواب ہوتا ہے نہ ترک کرنے سے گناہ ہوتا ہے تو فرمایا
کہ مباح کے ساتھ بھی تکلیف ہے تو پھر کیا یہ بھی ہے تو جیہ ہوگی۔ مثل مباح کی تکلیف تو نہیں
ہے۔ مباح کی اباحت کا اعتقاد واجب ہے سے اداگی۔ استاذ نے جو فرمایا کہ مندوب کے
ساتھ تکلیف ہے اس کا یہ مطلب ہے کہ مندوب کی مندوبیت کا اعتقاد واجب ہے۔ اعتقاد تو
واجب ہے۔ ہر جو مکلف ہے جو یہ اعتقاد رکھے۔ اب فرماتے ہیں استاذ کا دوسرا جواب۔
اعتقاد واجب ہو اور خود مستحب کے ساتھ تکلیف نہ ہو یہ جائز ہے۔ اعتقاد واجب ہے جمہور بھی
کہتے ہیں کہ اعتقاد واجب ہے۔ لیکن اعتقاد رکھنا مندوب کی مندوبیت کا یہ اور حکم ہے اور خود
مندوب کے ساتھ تکلیف یہ اور حکم ہے۔ علیحدہ علیحدہ احکام ہیں سے اداگی۔ سبحان اللہ چلو جی۔
ترجمہ: اور شاید کہ استاذ نے رحمہ اللہ تعالیٰ ارادہ فرمایا وجوب اعتقاد ندبیت کا اور واسطے
اسی کے بنایا استاذ نے مباح کو تکلیف لیکن یہ حکم دوسرا ہے۔ چلو جی۔
ولو جعل نفس خطاب الشرع الخ: اب دوسرا جواب دیتے ہیں جو فرماتے ہیں کہ مندوب کے ساتھ
تکلیف ہے۔ یعنی استاذ کی دوسری توجیہ ہے۔ مندوب کے ساتھ بھی بندہ مکلف ہے۔ اس لیے کہ یہ خطاب
شرع میں داخل ہے۔ خطاب شرع بھی عین تکلیف ہے نفس تکلیف۔ خطاب اللہ تعالیٰ المتعلق
بافعال المکلفین اقتضاءً او تخییراً یہ نفس خطاب ہے جو نفس خطاب کے ساتھ تکلیف ہے عقل پر اس
میں مشقت ہے۔ عقل اس سے تجاوز نہیں کر سکتی۔ عقل ہاتھ پاؤں نہیں مار سکتی۔ تو نفس
خطاب شرع بھی تکلیف ہے۔ شرع کا جو حکم آیا یہ بھی ایک تکلیف ہے۔ اس میں مشقت
ہے اس کی اطاعت ضروری ہے۔ عقل اس سے تجاوز نہیں کر سکتی۔ اب اقتضاءً آیا اقتضاءً
میں طلب ہے۔ مندوب میں بھی طلب ہوتی ہے تو یہ مندوب اقتضاءً میں داخل ہے
جب مندوب اقتضاءً میں داخل ہو گیا۔ نفس خطاب شرع کے ساتھ تکلیف ہے تو پھر
مندوب کے ساتھ بھی تکلیف ثابت ہو جائے گی سے اداگی۔ نفس خطاب شرع کے ساتھ تکلیف
ہے کیوں؟ خطاب تو اللہ تعالیٰ کا ہے مجھے کیا تکلیف ہے؟ تکلیف کا معنی ہے جو مشقت ہے
یہ آزمائش ہے۔ اللہ تعالیٰ کے خطاب سے تمہاری عقل تجاوز نہ کرے۔ اب مندوب
میں طلب تو ہوتی ہے۔ جس میں طلب ہو وہ اقتضاءً میں داخل ہے تو جب اقتضاءً
میں داخل ہے تو یہ کہ نفس خطاب شرع میں اقتضاء ہے۔ اس نفس خطاب کے ساتھ تکلیف ہے

تو جو اس کے اندر داخل ہے اس کے ساتھ بھی تکلیف ہے۔ یعنی اس کے ساتھ بھی تکلیف ثابت ہو گی کہ چلو جی

ترجمہ۔ اور اگر بنا ہے نفس خطاب شرع کو تکلیف تو نہیں بعید اب فرمایا فافہم۔ تو اس میں فہم کر

یعنی جمہور اور استاذ کے درمیان جو اختلاف آیا یہ نزاع لفظی ہے اور اصل تکلیف کی تعریف میں اختلاف

تھا۔ تکلیف کی تعریف کیا ہے؟ تکلیف کسے کہتے ہیں؟ تکلیف یہ ہے کہ ہر وہ فعل جس میں مشقت ہو

اور کسی پر وہ لازم کیا جائے۔ ایک تو تکلیف کی تعریف ہو گی کہ۔ دوسری ہر وہ فعل جس میں مشقت تو

ہے اور وہ طلب کیا گیا۔ اب جنہوں نے تکلیف کی پہلی تعریف کی یعنی کسی پر لازم کرنا۔ انہوں نے

کہا مندوب میں بے شک مشقت ہے لیکن یہ لازم نہیں ہے تو انہوں نے کہا مندوب کے ساتھ

تکلیف نہیں ہے اور جنہوں نے دوسری تکلیف کی۔ انہوں نے کہا مندوب میں مشقت ہے تو طلب

بھی ہے تو پھر مندوب کے ساتھ تکلیف بھی ہے۔ تکلیف کی تعریف میں فرق ہے۔ یہاں بھی اور پھر

اسی پر یہ مسئلہ اختلافی ہوا۔ ختم ہو گئی بات۔ بس آج استعمال شکر ادا کر دو۔ سبق کے آخر

میں فرمایا کہ کتاب موطا امام مالک کو بیوی کی ہوئی تھی یہ تو مجھے منگوا دو دو جلدوں میں

پیسے میں تم کو تمہیں بے تو ل دوں گا

مسلم الثبوت ص ۵۵ : سبق : ۲۔

مسالۃ المکروہ کالمندوب الخ۔ اب فرماتے ہیں المکروہ کالمندوب۔ مکروہ دو قسم ہے۔ ایک مکروہ تحریمی اور دوسرا

مکروہ تنزیہی۔ مکروہ تحریمی جو ہے وہ حرام کے قریب ہوتا ہے وہ تو ہو گیا حرام کے ساتھ متصل ہو گیا تو داخل ہو گیا

منہی عنہ ہوتا ہے ایک ہے مکروہ تنزیہی یہ حلال کے قریب ہوتا ہے۔ ترک اولی ہوتا ہے اور اس میں ترک ضروری

ہے۔ تو فرمایا المکروہ کالمندوب۔ والنہی والتکلیف۔ مکروہ مندوب کی مثل ہے۔ مثلیت بیان کی یعنی نہ منہی عنہ

ہے تو نہ اس کے ساتھ تکلیف ہے۔ پیچھے کہا تھا: المندوب لیس بتکلیف۔ اس پر پیچھے کہا کہ مندوب

مامور بہ حقیقۃً نہیں ہے۔ یہ سارا اسی کے اوپر قیاس ہے۔ اس میں دو مذہب ہو جائیں

گے ایک جمہور کا اور دوسرا محققین کا۔ تھوڑا سا فرق ہو گا۔ اسی لیے کہا: والدلیل الدلیل۔

جو دلیل وہیں ہے جو دلیل مندوب کی تکلیف ہے۔ تو پھر دلیل وہی جو پیچھے آ چکی۔ جمہور کی

دلیل یہ ہے کہ مکروہ منہی عنہ حقیقۃً نہیں ہے ہاں مجازاً ہے۔ پہلی دلیل انہوں نے کہا: ان الامر

حقیقۃ فی القول المخصوص الخ۔ لیکن لا یہ لیں گے۔ یہاں دو دعوے ہیں نہی بھی نہیں ہے اور تکلیف بھی

نہیں ہے۔ پہلی دلیل چلائیں گے کہ مکروہ منہی عنہ نہیں ہے۔ کیونکہ نہی حقیقۃً ہوتی ہے قول مخصوص

میں لا تفعل۔ اور یہ قول مخصوص لا تفعل تحریم میں ہوتا ہے تو لہذا مکروہ میں قول مخصوص

نہیں ہے تو پھر اس میں نہی بھی نہیں ہے۔ پہلی دلیل پر قیاس کرو۔ اس میں نہی نہیں ہے

نہی ہوتی ہے قول مخصوص کے ساتھ حقیقۃً۔ نہی حقیقۃ ہے قول مخصوص میں اور یہ قول مخصوص حقیقت ہوتا
ہے تحریم میں۔ تو مکروہ میں تحریم نہیں ہوتی۔ تو لہذا مکروہ میں نہی بھی نہیں ہے یہ تو دلیل پہلی ہوگئی
دوسری۔ اگر مکروہ منہی عنہ ہوتا تو پھر اس کا فعل گناہ ہوتا۔ کیونکہ مخالفت ہے نہی کی۔ حالانکہ مکروہ کا فعل
معصیت نہیں ہے۔ خلاف اولیٰ ہوتا ہے۔ لہذا مکروہ منہی عنہ نہیں ہے دوسری دلیل آگئی اور بھی اسی
طرح سارا قیاس ہے بیان آگئی۔ مکروہ مندوب کی مثل ہے۔ مقابلہ ہے۔ مکروہ میں نہی بھی نہیں ہے اور تکلیف
بھی نہیں ہے جیسے مندوب میں امر نہیں ہے اور اس کے ساتھ تکلیف بھی نہیں ہے۔ اب دلیل وہی ہے
جو پیچھے آچکی۔ پہلی دلیل تھوڑا فرق ہوگا تھوڑی تغییر دیکھ لیں گے۔ وہ یہ ہے کہ نہی حقیقت ہوتی ہے قول مخصوص
میں کہ مکروہ ہے لا تفعل۔ اور یہ قول مخصوص لا تفعل حقیقت ہے تحریم میں۔ لہذا نہی حقیقت ہے
تحریم میں۔ اب اس کو صغریٰ بنائے کبریٰ اور۔ مکروہ میں نہی نہیں ہے۔ تو لہذا مکروہ منہی عنہ حقیقتاً
نہیں ہے۔ دوسرا اگر مکروہ منہی عنہ ہوتا تو اس کا فعل گناہ ہوتا۔ حالانکہ مکروہ کا کوئی فعل
کرے تو گناہ نہیں ہے تو لہذا یہ منہی عنہ بھی نہیں ہے۔ اور آگے کہا: والاختلاف الاختلاف۔
یعنی اختلاف اس جگہ اختلاف ہے اُس جگہ۔ جنہوں نے کہا: محققین کہتے ہیں کہ مندوب مامور بہ
ہے حقیقۃً یہاں پر بھی۔ یہی اختلاف ہوگا۔ یہ کہیں گے کہ مکروہ منہی عنہ ہے۔ ان کی دلیل کیا ہوگی
اس کا ارتکاب منہی عنہ ہے۔ معصیت ہے۔ اور معصیت فعل ہوتا ہے منہی عنہ کا۔ لہذا یہ
مکروہ منہی عنہ ہے۔ منہی عنہ وہی ہے جس میں نہی ہوتی ہے۔ جواب بھی وہی ہوگا کہ وہ کہیں گے کہ
ہم تسلیم نہیں کرتے۔ ٹھیک ہے نا۔ وہ اس جگہ تو یہ ہوگی مکروہ کا ترک طاعۃ ہے جو کہ ترک طاعت ہو وہ
فعل مامور بہ کا ہوتا ہے وہ کہیں گے کہ ہم اس کو تسلیم نہیں کرتے۔ جس کا ترک طاعت ہو وہ فعل
ترک طاعت ہے لیکن وہ فعل مامور بہ کا نہیں ہے۔ چلو جی۔ ترجمہ۔ مسالہ: مکروہ کیا ہے؟ مثل مندوب کے
ہے (پیچھے دو مسئلے آئے) اور نہیں نہی (یہ پہلا مسئلہ آگیا) اور نہ تکلیف (یہ دوسرا مسئلہ آگیا) اور دلیل اس جگہ
دلیل ہے اس جگہ (تھوڑی تغییر ہوگی) اور اختلاف اس جگہ مثل اختلاف کے ہے لیکن جگہ۔ چلو جی
مسالۃ۔ الاباحۃ حکم شرعی۔ اب فرماتے ہیں ایک اور مسئلہ۔ یہ احکام ہیں ایجاب، تحریم، یعنی واجب
حرمت، مندوب، مکروہ اور اباحت۔ اب مسئلہ۔ یہ فرماتے ہیں کہ اباحت حکم شرعی ہے شرع کی
طرف منسوب ہے یہ مسئلہ ہے۔ اباحت بھی حکم شرعی ہے۔ اب اس پر دلیل۔ یعنی اس لیے کہ خطاب
یعنی جو حکم کی تعریف ہے۔ خطاب اللہ تعالیٰ المتعلق بافعال المکلفین اقتضاءً او تخییراً۔ حکم اللہ تعالیٰ
کا خطاب ہے بندوں کے افعال کے ساتھ اس کا تعلق ہے آگے تعلق خطاب اقتضاءً ہے یا تخییراً
اقتضاء میں طلب ہے۔ طلب یا تو فعل کی ہوگی یا طلب ترک فعل کی۔ طلب فعل کی تو ترک منع

یا فعل کی طلب ہے لیکن ترک منع نہیں ہے۔ اسی طرح طلب ترک فعل کی ہے پھر اس کی بھی دو قسم ہو جاتے ہیں۔ طلب تو ترک کی ہے فعل منع ہے یا فعل منع نہیں ہے۔ اقتضاء میں چار آ گئے۔ اگر طلب ہو فعل کا اور ترک منع ہو تو یہ واجب۔ طلب فعل کی ہے اور ترک منع نہیں ہے یہ مستحب آ گیا مندوب۔ دوسرا کون ہے، طلب ترک فعل کی ہے پھر فعل منع ہے یہ حرام۔ طلب ترک کی ہے لیکن فعل منع نہیں ہے تو یہ مکروہ آ گیا۔ یہ ہو گئے واجب، مندوب، حرام اور مکروہ۔ اب رہ گیا۔ تخییراً۔ نہ طلب فعل کی ہے نہ طلب ترک فعل کی۔ یہ ہوتا ہے اباحت۔ یہ احکام ہیں۔ واجب، حرام، مندوب، مکروہ اور اباحت یہ پانچ ہیں۔ اس نے کہا: الاباحۃ حکم شرعی۔ دلیل وہ لان الخطاب الشرع تخییراً۔ خطاب اللہ تعالیٰ الخ یہ وہ خطاب ہے جس کا تعلق بندوں کے فعل کے ساتھ ہے۔ کئی خطاب ہوتے ہیں جن کا تعلق بندوں کے فعل کے ساتھ نہیں ہوتا۔ اللہ تعالیٰ کے افعال کے ساتھ ہے۔ خطاب کا تعلق ــــ تعلق کئی ہیں جیسے ماضی کی خبریں، قصص، امثال، جنت دوزخ کی خبریں، عذاب کا وعدہ، ثواب پر انعامات درجات یہ حکم ہے خطاب ہے اللہ تعالیٰ کا اور تعلق اس کا بندوں کے فعلوں کے ساتھ ہے پھر اس میں اقتضاء ہوتی ہے طلب کی یا تخییر ہوتی ہے۔ یہ فعل ہے تیری مرضی ہے کر، تیری مرضی تو فعل کر، تیری مرضی تو ترک کر۔ اباحت بھی حکم شرعی ہے چلو جی۔

ترجمہ: مسالہ: اباحۃ کیا ہے؟ حکم شرعی ہے کیونکہ (حکم کی تعریف میں داخل ہے اور تعریف اس پر سچی آ گئی ہے) کیونکہ خطاب ہے شرع کا از روئے تخییر کے۔ (مرضی چاہے تو کرے، نہ چاہے تو نہ کرے۔ مباح جو ہوتا ہے۔ والاباحۃ الاصلیۃ نوع منہ۔ اب فرماتے ہیں کہ ایک ہے اباحت اصلیہ۔ ایک شرعی اور اصلیہ۔ اب اباحت اصلیہ یہ شرعی کی قسم ہے یعنی خطاب الشرع تخییراً کا اس قسم ہے اس میں اباحت اصلیہ میں اختلاف ہے۔ یہ بھی قسم ہے۔ ہاں جی ویسے اباحت کے دو قسم ہیں اباحت شرعی اور دوسری اصلیہ۔ اب اس پر دلیل دیتے ہیں کہ اباحت اصلیہ بھی اس سے ایک قسم ہے یعنی خطاب کا ایک قسم ہے۔ یہ قسم کیسے بنے گا کس میں داخل کریں گے کہ وہ تو اباحت شرعی آ گئی وہ تو خطاب شرع کا ہے تخییراً۔ اباحت اصلی خطاب شرعی کیسے ہوگا؟ یعنی وہ یہ ہے کہ جو وہ چیز اس میں مدرک شرعی معدوم ہو۔ مدرک کا معنی ہے دلیل۔ دلیل شرعی معدوم ہو۔ نہ دلیل شرعی ہمارے پاس ہے کہ کرو۔ نہ دلیل شرعی ہمارے پاس ہے کہ نہ کرو۔ یعنی شرع پاک اس میں ساکت ہے۔ تو یہ بھی مدرک شرعی ہے۔ جہاں یہ نا لیکہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہو کہ یہ فعل کرو اور یہ نہ کرو۔ تو بس سمجھو لو یہ حکم ہے یعنی تخییر کا حکم ہے۔ بس یہ بھی سمجھو کہ یہ دلیل شرعی ہے تخییر کی۔ ہم نے دیکھے دلائل آ گئے۔

کام کرو۔ اور دلائل آگئے کہ یہ نہ کرو۔ نہیں آیا کہ یہ کرو۔ نہ کرو تو خیر ہے۔ یہ نہ کرو اگر یہ بھی تو خیر ہے۔ اب نہیں آیا کہ یہ کرو تمہاری مرضی نہ کرو بھی تو تمہاری مرضی۔ اب کئی ایسے چیزیں ہیں جہاں مدرک شرعی معدوم ہے یعنی شریعت ساکت ہے۔ اس کے فعل سے ترک سے تو بس یہ جہاں دیکھو تو سمجھو کہ یہاں شریعت نے حکم دیا ہے کہ تمہاری مرضی۔ کرو تو خیر ہے نہ کرو تو خیر ہے۔ تو کوئی حکم باہر نہیں رہا۔ ہاں جی شاباش۔ کل ما عدم فيه المدرك الشرعي للحرج في فعله وتركه فذلك مدرك شرعي یہ بھی مدرک شرعی ہے۔ کبھی کبھی عدم بھی دلیل بنتا ہے وجود کی۔ اب یہ عدم ہے شریعت کا خطاب فعل کا یا ترک کا معدوم ہے ہمارے پاس نہیں آیا تو بس جہاں یہ ہو سمجھو کہ یہ بھی دلیل ہے کہ تمہیں اختیار ہے ہاں جی۔ اباحۃ اصلیہ کس کی قسم کہتے ہیں۔ یہ اباحت اصلیہ ہے اور وہ اباحت شرعیہ ہے۔ اباحت اصلیہ تو شریعت سے بھی پہلے کی ہے شریعت بعد آئی۔ یہ کیسے ہوگا۔ عقلی جو ہوگی ہے عقل شریعت سے پہلے ہوتا ہے چلو جی۔ بس یہ عدم مدرک شرعی کا مدرک شرعی ہے تخییر کا سمجھو کہ تمہیں اختیار ہے ورنہ حرج ہے حرج اٹھائی گئی۔ چلو جی۔

ترجمہ۔ ایک اباحت اصلیہ ایک نوع (قسم) ہے خطاب سے کیونکہ یہ وہ شئی جو معدوم ہے بیچ اس کے مدرک شرعی واسطے حرج کے بیچ کرنے اس کے اور ترک اس کے پس یہ عدم مدرک شرعی یہ مدرک شرعی ہے (عدم دلیل ہے۔ عدم مطلق نہیں ہے۔ عدم مدرک شرعی کا مدرک شرعی ہے سمجھو آجاتا ہے کہ جب حضور نبی کریم نے فرمایا الحلال بين والحرام بين اور فرمایا جو میں چھوڑ دوں تم بھی چھوڑ دو کہ نہ وہاں آیا کہ یہ کرو اور نہ یہ آیا کہ نہ کرو بس سمجھو کہ یہ تخییر ہے چلو جی) واسطے حکم شارع کے ساتھ تخییر کے۔ تم کو اختیار چاہے تو کرو چاہے تو نہ کرو۔ بس یہ مدرک شرعی ہوا۔

اسے حوالے ہیں۔ ایک ہے۔ ما آتاكم الرسول فخذوه. ہے وما نهاكم عنه فانتهوا. جو اللہ تعالی کا رسول تمہیں دے دے بس اس کو لے لو۔ یہ مدرک شرعی ہے۔ جس سے روکے تو رک جاؤ یہ تو ہو گیا۔ اب رہ گئے کہ نہ وہاں امر ہے نہ نہی ہے یہ بھی مدرک شرعی ہے۔ کہ تمہیں اختیار ہے۔ اب۔ اعلی حضرت یہ جگہ لکھتے ہیں کہ خطا این جا است۔ لفظ بھی بڑے بہترین لکھتے ہیں۔ وہابی میلاد کے موضوع پر آپ کا ایک رسالہ ہے قیام تعظیم۔ جو قیام ہے میلاد کے وقت۔ بڑے بڑے علماء جب انہوں نے قیام کیا تھا تاج الدین سبکی نے تو بڑے علماء تھے۔ قیام جب کیا تھا تو رحمت طاری ہو گئی تھی۔ پھر ہر جگہ یہ قیام شروع ہو گیا۔ علماء نے اس کو مستحسن قرار دیا ہے۔ بزرگوں کے عظیم جتنا جب ہیں تب

اعلیٰ حضرت نے ان کو جمع کیا ہے۔ سب علما جو دنیا جہان کے تھے۔ انہوں نے کہا کہ یہ مستحسن ہے
جائز ہے اور اس میں ایک راز ہے۔ تو یہ بیان کیا۔ وہاں لکھا ہے کہ نہ امر ہے نہ نہی ہے
بس حدود شرعی ہے۔ جب مذکورہ ایک چیز میں قباحت ہوتی ہے لیکن جب یہ بھی ساتھ ہے کہ جب نیت
اچھی ساتھ ہو مقارن ہوتی ہے تو وہ بڑی نیکی بن جاتی ہے۔ اچھے طریقے سے وہ نیکی بن جاتی ہے
یہ کام میں اس قسم کے۔ مطلب یہ ہے کہ نیکی کے کاموں میں تنقید کرتے ہیں۔ کوئی تم دلیل سے کہو
اللہ تعالیٰ کے رسول نے منع کیا۔ ہاں۔ کبھی اس فعل سے اللہ تعالیٰ کے رسول نے منع کیا ہے اسے۔ جو ہے
ابھی جو بیٹھے ہیں یہ مدرسہ ہے۔ اور ہم جو بیٹھے ہیں ہم دین کا درس پڑھا رہے ہیں
نسبت کی ہے۔ بیماری سے غلطی ہو تو ہو بیماری ہوگی۔ یہ دین کا درس ہے۔ اب یہاں پر بات
جو ہوگی دین کی ہوگی۔ یا اور بات ہوگی۔ اگر ہم دین کی بات کریں تو کسی کی مذمت ہو رہی
ہو تو یہ نہ سمجھا کرو یہ فرقہ واریت ہوگی کیونکہ دین کی بات ہے۔ ہماری نیت میں کہاں
یہ نہیں ہے کسی کو ذوق پہنچا رہے ہیں یا کسی کو تکلیف پہنچا رہے ہیں یا فساد کو ہم اچھالنا
چاہتے ہیں بلکہ یہ مجلس ہی ایسی ہے کہ یہاں دین کا بیان ہے اور بس۔ اب جو ایسی
ہے تو ہم بیان کریں گے۔ اب یہ دیکھو۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا میلاد پوری دنیا میں
منایا جاتا ہے۔ پوری دنیا میں اور جلوس بھی نکالے جاتے ہیں۔ ٹھیک ہے ناں۔ اس میں حضور
کا تذکرہ ہے اور تعظیم ہے اور چرچا ہے۔ یہ دوسرے لوگ جو ہیں یہ کہتے ہیں کہ یہ بدعت
ہے یہ تو لوگ کہتے کہ یہ بھی حدود شرعی سے آیا ہے لہذا نہ کرو۔ دین کا ذکر کرتے ناں
وہ اس فعل پر تنقید کرتے ہیں۔ تاکہ یہ لوگ اس فعل سے جو اچھی نیت کے ساتھ حضور
کے تذکرے، یاد اور محبت کر رہے ہیں تاکہ ان کے دلوں سے اس فعل کی عظمت نکل جائے
اور یہ طریقہ ہے کہ اگر کسی کو کسی کام سے ~~ہٹاؤ~~ اور اس کو اس کام میں ہے دلچسپی ہو وہ
تمہارے منع کرنے سے نہیں رکے گا تو وہ بھٹکانے والوں کا قاعدہ یہ ہوتا ہے
کہ تمہیں اس سے روکیں گے نہیں۔ کام میں تنقید کریں گے۔ جب اس فعل میں تنقید آئے
گی تو خود سے دل ہو جائے گا اور ایک دن ترک کر دے گا۔ مطلب یہ ہے
نیکی کے کام پر جو عمل مسلمان اچھی نیت سے کریں۔ تمہارا دل نہیں کرتا تو نہ کرو
جس کا جی نہ کرے وہ نہ کرے۔ جو کر رہے ہیں ان پہ تنقید کرنے کا کوئی مطلب نہیں ہے
صرف یہ ہے کہ جو روک رہے ہیں یہ لوگ تو ادھر جا رہے ہیں۔ ہم تو تنہا رہ
جائیں گے تو لوگوں کو بلاتے ہیں۔ کہ یہ بھی چیز غلط ہے۔ اور اگر ہم اس کی طرف

تدقیق کریں تو انتہا صاحب ریاست پر جا کے منتج ہوتی ہے کہ یہ سارا جھگڑا صاحب ریاست کا
ہے۔ ہماری کتابوں میں یہ لکھا ہوا ہے۔ توجیہ المتخاصمین۔ توجہ المتخاصمین بین الشیئین
فی النسبت اظہارا للصواب۔ مناظرہ جو ہوتا ہے۔ وہ یہ ہوتا ہے کہ دو متخاصمین ہوتے ہیں دو
چیزوں کے درمیان کہیں ایک نسبت ہوتی ہے اس نسبت میں وہ متوجہ ہوتے ہیں مقصد
ان کا اظہار صواب ہوتا ہے۔ آج کل یہ ہے۔ ہماری حکومتیں مناظرے سے روکتی ہیں۔ کیونکہ
کرتی ہیں اچھی ہیں۔ کیونکہ اس دور میں مناظرے رہے ہی نہیں۔ مناظرہ ہوتا ہے
علمی لحاظ سے۔ اظہار حق کے لیے دلائل کی رو سے۔ یہاں مناظرے نہیں ہے مجادلے ہیں
مجادلے بن گئے ہیں۔ اچھا کرتی ہیں حکومتیں جو روکتی ہیں۔ لڑائیاں کرتے ہیں یہ مناظر
ہے ہی نہیں۔ وہ علما کہاں رہے۔ اعلیٰ حضرت عظیم البرکت کا دور یا امام رازی کا دور
امام رازی مناظرہ تھا میر سید شریف کے ساتھ سعد الدین تفتازانی صاحب سے۔ وہ سینکڑوں
مناظرے ہوتے۔ اس وقت علما بیٹھتے تھے۔ ثالث عام ہوتے تھے۔ دلائل کو ترجیح دیتے تھے
اور رجوع کرتے تھے حق کی طرف۔ یہ اس طرح مجادلے اور معارکے بن گئے ہیں۔ تو سمجھو لیں
کہ جہاں مدرک شرعی معدوم ہو تو یہ بھی مدرک شرعی ہے کہ شریعت نے اختیار دیا ہے
چلو جی۔ حکمی لا یکون الا: اباحت اصلیہ اس میں اختلاف ہے کہ شریعت سے پہلے ہے یا شریعت
کے بعد ہے۔ تو جمہور کا مذہب۔ احناف ہمارا ہے وہ یہ ہے کہ شریعت کے بعد ہے اباحت کہاں
وہ جو حکم شرعی ہے وہ تو شریعت کے بعد ہے اور جو اباحت اصلیہ ہے کہ شرع کے بعد ہے کیوں
کہ یہی حکم آگیا ہے کہ مدرک شرعی ہے ہمیں تخییر ہے۔ یہ بعد میں ہے۔ شرع کی طرف منسوب
ہوگا۔ یہ سارے احکام شریعت کی طرف منسوب ہیں کیونکہ حاکم شرع ہے اللہ تعالیٰ حاکم
ہے۔ یہ احکام جو ہیں اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب ہیں۔ ہاں معتزلہ اس میں اختلاف
کرتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ حسن قبح عقلی ہے۔ عقل جس کو حسن سمجھے گی عقل واجب کہا
کرے گی۔ عقل کے نزدیک نہ اس کے حسن پر کوئی دلیل ہے اور نہ اس کے قبح پر کوئی دلیل ہے
تو بس یہ مورد ہے کہ عقل کو دلیل حاکم سمجھتے ہیں۔ وہ کہیں گے کہ اباحت عقلی ہے۔ عقل اباحت
پر دلیل ہے۔ اور ہمارے نزدیک ہر شریعت ہے کے احکام میں شرع کے۔ اباحت اصلیہ
بھی شرع کے بعد ہے۔ چلو جی۔

ترجمہ: پس یہ اباحت (اصلیہ) نہیں ہوگی مگر بعد شرع خلاف ہے واسطے بعض معتزلہ کے اس وجہ
سے کہ ان کے نزدیک حسن قبح عقلی ہے عقل کاشف ہے حسن سے قبح سے بعقل حکم کہاں لگاتی ہے) اور تحقیق متقدم ہو چکا یعنی
یہ خلاف حسن قبح کے باب میں۔ بس جی۔

مسلم الثبوت صفحہ ۴۶ . سبق : ۹ .

المباح لیس بجنس للواجب: احکام پانچ ہیں. حرام، واجب، مندوب، مکروہ، مباح ــ مباح حرام واجب کا مقابل ہے. جنس ہوتا تو اس پر محمول ہوتا. حمل میں اتحاد ہوتا ہے حالانکہ یہ اقسام ہیں بات چلی. قسم شئ کے آپس میں قسیم کے مباین ہوتے ہیں لہذا یہ ایک دوسرے کے مباین ہیں اگر مباح واجب کی جنس ہو تو جنس جو ہوتی ہے وہ محمول ہوتی ہے. حمل میں اتحاد ہوتا ہے چلو جی.

ترجمہ. مباح نہیں ہے جنس واسطے واجب کے کیونکہ یہ دو (مباح اور واجب) نوع ہے واسطے حکم کے.

وظن انہ جنس لہ ای: اسے دوسرا مذہب. ظن یہ جو بعید ہے. اشارہ. بعض نے یہ ظن کیا کہ مباح جو ہے واجب کی جنس ہے انہوں نے دلیل دی کہ مباح کی تعریف ہے. مباح کا مفہوم ہے ماذون فی الفعل اور واجب بھی ماذون فی الفعل ہوتا ہے تو وہ (مباح) جزء ہے واجب ہوتا ہے ماذون فی الفعل مع عدم اذن الترک. تو جب ماذون فی الفعل جزء بھی ہے جنس ہے تو واجب کی جنس ہے. واجب کی حقیقت کی جزء ہے جنس بھی حقیقت کی جزء ہوتی ہے بات چلی. واجب کی حقیقت ہے ماذون فی الفعل مع عدم الترک. اور مباح ماذون فی الفعل تو واجب کی جزء ہوا. حقیقت کی جزء جنس ہوتی ہے. تو ماذون فی الفعل یہ واجب کی جنس ہوا جو آگے لگا مع عدم الترک وہی مع عدم اذن الترک. یہ اس کی فصل ہے تو مباح اسی سے نکل جائے گا چلو جی. ترجمہ. اور ظن کیا گیا کہ بے شک مباح جنس ہے واسطے واجب کے کیونکہ مباح وہ ماذون فی الفعل ہے اور وہ (ماذون فی الفعل) جزء ہے حقیقت واجب کی. چلو جی.

قلنا لا نسلم انہ: اب اس کا جواب دیتا ہے تم نے دلیل دی اور یہ کہا کہ مباح ماذون فی الفعل ہے اور واجب کی حقیقت کی جزء ہے. ہم اس کو تسلیم نہیں کرتے کہ. ماذون فی الفعل یہ مباح کی پوری حقیقت ہے. پوری حقیقت یہ نہیں ہے. پوری حقیقت یہ ہے کہ ماذون فی الفعل والترک اب یہ تو کوئی واجب کی جنس ہے. اس میں تو ترک نہیں ہوتا. تو ماذون فی الفعل ~~مع عدم~~ والترک اب اس کو واجب کی جزء بنا کر دکھاتے ہیں. ماذون فی الفعل والترک.. واجب کا تو ترک نہیں ہوتا. مباح تو یہ ہوتا ہے ماذون فی الفعل ــ فعل کا بھی اذن ہوتا ہے. فعل کرے اور ترک کا بھی اذن ہوتا ہے کہ ترک کرے. بات چلی. بلکہ یہ جزء نہیں ہے واجب کی. بلکہ اس کے مقابلے ہے کیونکہ واجب ہے ماذون فی الفعل مع عدم اذن الترک اور جو مباح ہے وہ یہ ہے کہ ماذون فی الفعل والترک. اس میں فعل اور ترک برابر ہیں. تو یہ فرماتے ہیں. کہ یہ نزاع لفظی ہے شاید یہ نزاع لفظی ہے. جنہوں نے مباح کی تعریف کی. ماذون فی الفعل انہوں نے جزء بنا دی

اور جنہوں نے تعریف کی ماذون فی الفعل والترک تو انہوں نے کہا مقابل ہے تو یہ نزاع لفظی ہو گیا۔

حلوجی ترجمہ: کہتے ہیں ہم نہیں تسلیم کرتے ہیں یہ کہ یہ (ماذون فی الفعل) پوری حقیقت مباح کی ہے بلکہ وہ (مباح) مساوی ہے ازروئے فعل کے اور ترک کے اور شاید کہ نزاع لفظی ہی ختم ہو گی بات سمجھے ناں۔ بس

مسلم الثبوت ص ۴۶ سبق ۲۔

مسألۃ المباح لیس لواجب خلافاً للکعبی: یہ مسئلہ ماقبل ضمناً معلوم ہو چکا ہے کہ جب کہا کہ مباح اور واجب حکم دو نوع ہیں یعنی مباین اور قسیم ہیں تو جو نہیں ہو سکتے کہ مباح واجب ہو یا واجب ہو لیکن چونکہ کعبی کا اس میں اختلاف ہے یہ معتزلہ سے ہے وہ کہتا ہے کہ مباح واجب ہوتا ہے تو اس کا رد کرتے کے لئے عنوان سے بنا مسئلہ ذکر کیا کہ المباح لیس لواجب۔ مباح واجب نہیں ہے پہلے یہ مسئلہ آ چکا ہے لیکن ضمناً دلیل سے سمجھ آ رہا تھا تو اب وضاحت کرتے تھے خلافاً للکعبی۔ یہ معتزلہ سے ہے وہ کہتا ہے کہ مباح واجب ہے۔ مباح واجب ہوتا ہے۔ حلوجی۔ اس ہے اس کی اردگرد کی مباح واجب نہیں ہے۔ ترجمہ۔ مباح نہیں ہے واجب خلاف ہے واسطے کعبی کے

واحتج بان کل مباح ترک حرام: اب اس کی دلیل بیان کرتے ہیں تے پھر اس کا رد کریں گے۔ انہوں نے دلیل یہ دی۔ اس نے کہا۔ ہر مباح ترک حرام ہے یہ صغری ہے ہر ترک حرام واجب ہوتا ہے اگرچہ واجب مخیّر ہو۔ پیچھے کہا تھا کہ جو ضدین ہوتی ہیں ان میں تخییر ہوتی ہے۔ حرام کا ترک ہے۔ جو بھی ہوگا اس کی ضد میں اشتغال کرے گا اگرچہ مخیر ہو۔ حلوجی: ترجمہ: اور احتجاج پکڑا کعبی نے بایں طور کہ ہر مباح ترک حرام ہے اور ہر ترک حرام واجب (اس لئے کہ یہ حرام کی ضد ہے تو یہ ضد واجب ہو جائے گی) اگرچہ ہو مخیّر۔ واجب ہے اگرچہ مخیّر ہی ہو۔ اب

قلنا الصغری ممنوعۃ: اب اس کی دلیل آ گئی تو ویسے جواب یہ ہوتا ہے کہ دلیل پر کلام کی جاتی ہے تو پہلے تو صغری پر منع وارد کرتا ہے کہ ہم صغری کو نہیں مانتے۔ کل مباح ترک حرام۔ صغری کو ہم تسلیم نہیں کرتے۔ یہ تو آ گئی منع۔ اب اس کی سند بیان کرتا ہے پہلے تو یہ ہے کہ حرام معدوم ہو گیا کیونکہ مقتضی معدوم تھا۔ اور مقتضی ارادہ ہے۔ مطلب یہ ہے کہ حرام معدوم رہا کیوں کہ حرام کا جو مقتضی تھا ارادہ۔ ارادہ حرام کا تو وہ ارادہ معدوم ہے۔ اب اس نے کوئی مباح نہیں کیا۔ اگرچہ لیکن ترک حرام آ گیا کیوں جو حرام کا ارادہ نہیں کیا۔ تو کف کیا تے ٹھہر گیا۔ تو اب دیکھو ترک حرام ہے لیکن فعل مباح نہیں ہے۔ ترک حرام کیوں آیا؟ مقتضی معدوم تھا یعنی ارادہ ہی نہیں کیا۔ اگرچہ کوئی فعل بھی ہو ارادہ ہی نہیں ہے۔ ہاں جی ہر مباح ترک حرام ہے حرام معدوم تھا کیوں کہ مقتضی حرام کا معدوم تھا ارادہ۔ یہاں پر ترک حرام ہے اور لیکن فعل مباح میں اشتغال ہے کبھی نہیں

حرام معدوم ہے کیوں جو مقتضی معدوم ہے چلو جی۔ ترجمہ۔ کہتے ہیں ہم صغری ممنوعہ ہے بر حال لیکن واری
ہیں واسطے جواز معدوم ہونے حرام کے بسبب معدوم ہونے مقتضی کے اور وہ ارادہ ہے جیسے مسئلہ
سمجھے ناں۔ تو ارادہ ہی نہیں کیا۔ تو عدم ارادہ سے عدم حرام آیا۔ اب اس پر دلیل دیتا ہے کوئی سوال تھا
جو معدوم ہوتا ہے۔ اس کی علت نہیں ہوتی۔ علت تو وجودی کی ہوتی ہے تو انعدام حرام یہ معلول ہے
انعدام مقتضی یہ علت۔ تو علت وجودی ہوتی ہے اور وجودی کی ہوتی ہے: عدم حرام یہ تو عدم ہے
عدم کی علت ہی نہیں ہے سمجھے ناں تے خود علت وہ بھی عدمی شئی نہیں ہوتا۔ اے عدم ارادہ۔
یہ بھی تو عدم ہے۔ تے عدم حرام یہ بھی عدم ہے۔ تو انعدام حرام یہ ہے معلول اور انعدام مقتضی
یہ ہے علت۔ تو سوال ہو گیا ایک تو علت ہمیشہ وجودی کی ہوتی ہے تے ایتھاں اے عدم حرام ہے اور یہ عدم ہے اس
کی علت نہیں۔ دوسرا علت خود بھی وجودی ہوتی ہے۔ ایتھاں اے علت عدمی ذکر کی ہے۔ عدم کو تو تاثیر لینا
ہوتی خود جو معدوم ہے اور علت تو تاثیر کرتی ہے۔ اور تاثیر پھر وجودی میں آ سکتی ہے عدمی شئی عدم کو قدم
ہوتا ہے۔ اس کا جواب دیا گئی جو علت عدمی کی علت جو ہوتی ہے۔ اصل علت ہوتی ہے وجودی کی
وجودی شئی کی علت ہوتی ہے لیکن وجودی کی علت کا عدم ہو گیا ناں یہ علت ہوتا ہے عدمی کی۔
وجودی کی علت کا عدم ہے۔ علت تھی وجودی کی تے خود وجود۔ وجودی کی علت کا عدم یہ عدم معلول
کی علت ہو گیا۔ ہاں جی۔ رسالے میر زاہد میں ہے۔ رسالے میر زاہد جو رسالہ قطبیہ پر ہے ہاں جی۔
علت ہمیشہ وجودی کی ہوتی ہے کیونکہ علت کی تعریف ہے فی نفسہ موجود ہوتی ہے دوسرے کو وجود
دیتی ہے۔ تو علت وجودی کی ہوتی۔ تے عدم کی تو علت نہیں ہوتی۔ عدم محض لاشئی محض ہے۔ نہ خود
عدم کو تاثیر ہے۔ نہ علت بن سکتا ہے تے نہ معلول بن سکتا ہے۔ (یہ تو علت ہے) الاصل تو علت
موجود ہوتی ہے اور معلول بھی موجود ہوتا ہے۔ وہ علت اس میں تاثیر کرتی ہے عدم سے وجود کی دیتی ہے

10.20. پھر عدمی کی علت وجودی کی علت کا عدم ہوتا ہے۔ عدمی کی علت کیا ہے؟ وجودی کی علت کا عدم ہے
جب۔ حرام معدوم ہے کیوں معدوم ہے؟ کیونکہ اس کی علت کا عدم ہے حرام کی علت کا عدم ہے تے جب حرام
کی علت کا عدم ہو گا تو حرام معدوم ہو گا تے یہ ذکر کرتے ہیں۔ علت ہمیشہ وجودی شئی ہوتی ہے معلول
بھی وجود ہوتی ہے۔ تاثیر وجود کو ہوتی ہے تے یہ جو کہتے ہیں کہ عدمی کی علت تو وہ مجازاً
کہا جاتا ہے۔ عدمی کی علت وجودی کی علت کا عدم ہوتا ہے جب وجودی کی علت
نہیں پائی گئی تو وہ عدمی کی علت بن گیا۔ اے معلول کا عدم ہی ہو گا۔ جب ارادے کا عدم
ہوا۔ ارادہ اور مقتضی یہ علت تھا حرام کی۔ یعنی وجود حرام کی۔ جب ارادے کا عدم
ہوا تو حرام کا علت آئے گا۔ پہلے وجودی میں ــــ ٹھیک ہے ناں۔ اسباب پائے گئے

تو موانع اٹھ گئے۔ ارادہ کوئی مانع نہیں ہے۔ اب ارادہ جو ہوگا یہ علت ہوگی حرام کی۔ جب ارادے کا عدم ہوا۔ تو ارادے کا عدم انعدام حرام کی علت بنے گا۔ چلو جی۔

ترجمہ۔ واسطے بنا کرنے کے اوپر اس کے کہ بے شک علت عدم کی (کیا ہوئی ہے؟) عدم علت وجود ہے۔ اب کہتا ہے کہ اس وقت حرام کا جو عدم ہے وہ عدم ارادہ کی وجہ سے آیا نہ کہ فعل مباح کی طرف سے یعنی منسوب ہوگا کہ کسی مباح فعل کیا تو پھر حرام کا عدم آیا۔ مثلاً اٹھ یا تو گئے ہیں تو موانع اٹھ گئے محل کے کوئی چیز مانع نہ ہو۔ تو اس نے کوئی فعل مباح کیا پھر بھی تو حرام فعل سے بچ گیا۔ اب اس مباح فعل کی وجہ سے اس حرام کا عدم آیا۔ لیکن یہاں پر فعل مباح سے نہیں آیا اگر کسی نے اشتغال کیا ہو فعل میں بلکہ ارادے کا عدم ہے۔ ارادے کا عدم ہے عدم حرام ــــ یہ ہوتا ہے۔ چلو جی۔ ترجمہ۔ اور اس وقت نہیں ہوگا عدم حرام کا منسوب طرف فعل مباح کے وہ جو وہ مانع ہے۔ مانع تو وہ فعل مباح تھا اس کی طرف منسوب نہیں ہوگا۔ کیونکہ سرے سے ارادہ ہی نہیں کیا۔ ارادے کا عدم عدم الحرام کی علت ہوگیا چلو جی۔ واما ثانیاً لہٰذا اب دوسری وجہ۔ وہ کہتا ہے جو فعل مباح ہے۔ تم نے کہا: کل مباح ترک حرام۔ پہلے تو ہم نے کہا کہ یہ کلیہ ہم تسلیم ہی نہیں کرتے۔ اور اب اگر صغریٰ کلیہ نہ ہو تو کوئی حرج نہیں ہے قیاس اقترانی شکل اول دوسرا جواب دیتا ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے تم نے کہا: کل ترک حرام واجبٌ۔ تو اس وقت ــ وہ یہ ہے کہ فعل مباح ترک بنتا ہے فعل حرام کا کہ اس فعل کے ترک کا قصد بھی کرے۔ تم نے کہا کل مباح ترک حرام۔ ٹھیک ہے کہ ہر مباح ترک حرام ہے لیکن اس طرح نہیں ہے کہ ہر مباح تو ہر وقت ترک حرام ہو یہ مباح فعل ترک حرام اس وقت بنے گا جو فعل مباح کرے اور قصد کرے ترک حرام کا۔ اس وقت ہوگا فعل مباح ترک حرام۔ اب یہ جو طالب علم کھیل رہے ہوتے ہیں یہ فعل مباح ہے اس سے ترک حرام کو کہنا لازم آیا۔ وہ یہ ہے کہ مثلاً ہیں باتی جائیں موانع اٹھ جائیں حرام کے تو پھر جو ہے کہ فعل مباح کرے اور قصد ہو کہ حرام سے بچ جاؤں اس وقت فعل مباح ترک حرام ہوگا۔ ہاں جی۔ کل فعل

١٢.٢٦.

مباح ترک حرام۔ تم نے کلیہ بولا کہ ہر فعل مباح ترک حرام ہے یہ ہم تسلیم نہیں کرتے۔ مباح کا اشتغال کرنے تو قصد کرے ترک حرام کا ورنہ ترک حرام نہیں ہے۔ ترک حرام پر تو ثواب ملتا ہے۔ اب سبق پڑھ رہے ہیں ترک حرام کو ہے ہاں ــ مطلب یہ ہے کہ دنیا جہان میں جتنے گناہ ہے کم ہیں ان کا ترک ہے تو بس جو ایک ایک کا ثواب مل رہا ہو گا۔ ایسا تو نہیں ہے۔ وہ تب ہے کہ فعل مباح کرے اور ترک حرام کا قصد کرے۔

ترجمہ۔ اور دوسری بار (اس صغریٰ ممنوع ہے) کیونکہ فعل مباح جز ہی بنتا کہ ہوتا ہے ترک واسطے حرام کے اگر قصد کرے مکلف ساتھ فعل اس کے (مباح) ترک حرام۔ وذلک لا یلزم

طالب علم مطالعہ کر رہا تھا وہ انگلی اس طرح آنکھ کے اوپر کرتا تھا پھر کھینچ لیتا تھا۔ بادشاہ نے کہا۔ اس کو
پہچانتے ہو۔ اس نے کہا؟ ہاں جی میں پہچان گئی۔ اس کی انگلی پر نشان ہوگا۔ سارے طالب
علم اکٹھے ہو گئے بھیج دیے گئے۔ بادشاہ نے بلوایا۔ طالب علم ڈر گیا کہ تہمت لگ گئی ہے۔ بادشاہ
یہ پھانسی لگا دے گا۔ بس اس لڑکی کو کہا؟ کون تھا ان میں سے؟ اس نے کہا جس کی انگلی پہ
داغ ہوگا۔ فلانہ۔ بس استاذ کو بلاؤ وہ آ گیا۔ اس کا نکاح پڑھ دیا۔ اس لڑکی کا اس کے
ساتھ نکاح پڑھ دیا۔ بادشاہی مل گئی یعنی بادشاہوں کا جو بھی بن گیا۔ یہ تقوے
کی برکت تھی۔ اس وقت۔ استاذ صاحب فرماتے تھے اس وقت طالب علم ایسے ہوتے
تھے۔ اب آج یہ ہے کہ بس ویسے ہی مسکین بنے پھرتے ہیں۔ استاذ صاحب مسکرا دیے
مولانا یوسف صاحب نے فرمایا: تو امتحان نہ تھی تو برسر نہ آ سکی۔ اللہ تعالیٰ کی شان ہے کہ
امتحان لگتے۔ یہ ہوتا ہے۔ حضرت یوسف علیہ السلام کا قصہ قرآن مجید میں ہے جب
کمرے میں لے گئی سات کمرے آخری کمرہ قالت ہیت لک قال معاذ اللہ۔
عدم ارادہ ہے۔ ٹھیک ہے ناں ولقد (ھمت بھا) ھمت بہ وھم بھا لولا ان رای برھان ربی
الآیۃ۔ اس نے تو ہم کر لیا۔ جو اس کی شان کے لائق تھا۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ لولا ان رای
برھان ربی الآیۃ اگر ہم برھان برھان الٰہی نہ دکھاتے تو وہ حضرت یوسف علیہ السلام
ہم کرتے۔ تو وہ ہم جو ہے۔ یعنی برھان رب کی دیکھی تو ہم بھی نہیں ہے یعنی ان کا
ہم ہی نہیں ہے ولقد ھمت بہ وھم بھا لولا ان رای برھان ربی الآیۃ وہ بھی ہم کر لی
تھی اور آپ بھی ہم کرتے تھے۔ اس کا ہم تھا وہ برائی کا ہم تھا۔ یوسف علیہ السلام
کا ہم تھا اجتناب کا۔ وہ بچنے کا ہم کرتے۔ تو پھر وہ ایسی ہے ولقد
ھمت میں نے اسے کوشش کی دھوکے کی حتیٰ کہ انتہائی عصمت والے پائے۔ میں اور
تمام طلباء کی یہ عصمت انتہائی درجے کی ہے۔ چلو جی یہ ہوتا ہے کہ عدم ارادے
بھی ترک حرام ہوتا ہے چلو جی۔

ترجمہ: ہاں اگر ارادے کرے حرام کا پھر مقدار کے ساتھ فعل مباح کے ترک اس کا (مثلاً وضو
کرنے لگ گیا۔ مثلاً فٹ بال کھیلنے لگ گیا اور مقصد تھا کہ حرام ترک ہو جائے تو)
بس بے شک ہوگا وہ واجب (اس وقت واجب ہوگا۔ فعل مباح واجب ہو جائے گا)
اس وقت ہم بھی اس کا التزام کرتے ہیں۔ ٹھیک ہے ناں۔ بس یہ خاص ہے
لیکن ہر فعل مباح ترک حرام نہیں ہے۔ بس۔

تسلیم الثبوت ص ۴۶ سبق: ۲

والزم علیه بانه مصادمة للاجماع الخ. پہلے رد آیا کہ تمہارا صغری تسلیم نہیں کرتے کہ ہر مباح ترک حرام ہے۔ فعل مباح ہوتا ہے لیکن اس میں اشتغال نہیں کیا اور ترک حرام ہو جاتا ہے کہ معتقی معدوم ہوا یعنی ارادہ جو ذکر آ گیا۔ یہاں ایک صورت ہے وہ یہ کہ فعل مباح سے ترک حرام ہوتا ہے اگر وہ قصد کرے تو۔ فعل مباح کرے اور قصد یہ ہو کہ فعل حرام سے بچ جائے اس میں اختلاف نہیں ہے۔ یہ بھی التزام کرتے ہیں۔ اب اس پر الزام دیا گیا۔ تم جو کہتے ہو کہ ہر فعل مباح ترک حرام ہے اور ہر ترک حرام واجب ہے۔ تو یہ اجماع کے خلاف ہے ایک تو اس لیے کہ حکم کے جو اقسام ہیں۔ اقسام حکم پنچ ہیں ایک ہوتا ہے واجب، حرام، مکروہ، مندوب اور مباح۔ اس پر اجماع ہے کہ جو مباح ہے وہ واجب کا قسیم ہے تو جو قسیم شئی کا ہوتا ہے وہ مقابل ہوتا ہے اس پر محمول نہیں ہوگا۔ ٹھیک ہے ناں۔ اس پر اجماع ہے کہ فعل کی قسم ہیں مباح، واجب، حرام، مندوب۔ اقسام آپس میں متباین ہوتے ہیں۔ اس پر اجماع ہے کہ فعل کی تقسیم مباح و واجب کی طرف ہے اور تم کہتے ہو کہ مباح واجب ہے۔ مباح واجب ہوتا ہے یہ تو اجماع کا خلاف ہے ناں جی۔ تم کہتے ہو کہ جو مباح ہے وہ واجب ہوتا ہے۔ اس پر دلیل لکل مباح ترک حرام الخ۔ اگر مباح واجب ہو تو پھر تو مباح کا واجب پر حمل ہوگا تو اتحاد ہوگا حالانکہ مباح واجب کا قسیم ہے اس پر اجماع ہے یعنی کہ انہوں نے اجماع کیا ہے کہ فعل کے اقسام ہیں۔ مباح، واجب، اقسام آپس میں قسیم کے متباین ہوتے ہیں جی ٹھیک ہے جی۔

ترجمہ: اور الزام دیا او پر کعبی کے ساتھ اس کا بے شک یہ توڑنا ہے واسطے اجماع کے۔ اجماع کے خلاف ہے۔ اجماع کا جو خلاف ہو وہ باطل ہے ٹھیک ہے جی۔

فاجاب انه بالنظر الی ذات الفعل الخ۔ پس اس کا اس نے جواب دیا۔ اس نے کہا مباح کے دو اعتبار ہیں ایک ہے مباح کی ذات اور ایک ہے مباح کے اس کو ترک حرام لازم ہے۔ اس لیے کہ اس کو ترک حرام لازم۔ یعنی مباح کا لازم کی نظروں اعتبار ہے۔ خلاصتاً تو اجماع کے ساتھ ٹکراؤ نہیں ہے کیونکہ قسیم ہے مباح واجب کا ذات کی نظروں کی۔ ذات مباح کی ذات واجب کی قسیم ہے لیکن یہ جو ذکر کرتے ہیں کہ مباح سے ترک حرام لازم ہے اس لازم کی نظروں یہ واجب ہے۔ واجب ہے لازم کی نظروں سے قسیم ہے ذات کی نظروں۔ حیثیتیں جب بدل گئیں تو اجماع کا خلاف بھی نہ ہوا۔ اجماع جو ہم نے اسی طرح تسلیم کیا۔ مباح جو ذات کا قسیم ہے وہ باعتبار ذات کے۔ اور ہم جو کہتے ہیں کہ مباح واجب ہوتا ہے وہ ذات کی نظروں نہیں کہہ رہے بلکہ لازم کی نظروں کہہ رہے ہیں۔ ہاں جی۔ دوسرا مباح کا اعتبار ہے کہ اس مباح کو دیکھو لازم کی نظروں، تو مباح

واجب کا قسیم ہے اور مباین ہے ذات کی نظر وں. واجب کے ساتھ جمع ہے کہ مباح واجب ہوتا ہے
یہ لازم کی نظروں ہے. ھیلو جی. ترجمہ: اور جواب دیا کعبی نے بے شک یہ ساتھ نظر کرنے کے طرف ذات
فعل کے اور یہ (کہ مباح واجب ہے) ساتھ نظر کرنے کی طرف اس کے جو مستلزم ہے مباح اس کو اور
وہ ہے ترک حرام) ھیلو جی.
و نوقض بانہ یلزم الخ اب مناقضہ ہے. نہ جو تم نے کہا کہ مباح واجب ہے لازم کی نظروں. کیونکہ جو
اس سے ترک حرام ہے تمہاری دلیل پائی گئی ہے مدعا متخلف ہے. ٹھیک ہے نان. وہ جیسے
یہ کہ یہ بات حرام میں بھی جاری ہوتی ہے کیونکہ جو ایک ہے حرام ہے دوسرا بھی ہے حرام
اب جو ایک حرام سے دوسرا حرام کرتا ہے تو وہ بھی ترک حرام ہوگا. تو پھر چاہیے کہ وہ حرام بھی
واجب ہو. کہ حرام میں تو تم بھی یقین کہتے کہ واجب ہے. تم تو مباح میں کہتے ہو. پھر تو لازم
آئے گا کہ حرام بھی واجب ہے کیونکہ کل حرام ترک لحرام آخر ہے. جیسے ایک ہے کیڑا
کام (کام) گندہ کام (کام) زنا اور دوسرا گندہ کام چوری. اب جو چوری کی تو چوری سے ترک
حرام آیا. تو وہ چوری واجب ہوگی. یہ کعبی کی دلیل کا معارضہ ہے. اب یہیں کہ یہ چوری
بھی ترک حرام ہے. چوری کی ہے تو ترک حرام آیا. تو وہ چوری واجب ہوگئی. یہاں جی
تو حرام واجب ہوگیا. ہاں جی. تمہاری دلیل پائی گئی ہے مدعا متخلف ہے. کیونکہ لازم
آئے گا کہ ہر حرام واجب ہو. کیونکہ جو حرام بھی ہے وہ ترک حرام آخر ہوتا ہے کیونکہ
ترک حرام ہے. ایک حرام کرے تو دوسرے حرام سے ترک. تو وہ حرام واجب ہو جائے
ٹھیک ہے نان. ضد جو ہیں. ایک حرام دوسرے حرام کی ضد ہے تو اشتغال بالضد
ہوگا تو ترک آئے گا. ھیلو جی. ترجمہ. اور نقض کیا گیا ساتھ اس طور کہ لازم آئے گا کہ ہو ہر
حرام واجب کیونکہ ہر حرام ترک ہے واسطے حرام دوسرے کے وہ دوسرا حرام جو ضد ہے اس کی
واجیب بانہ لہ ان الخ اب اس نقض کا جواب دیا گیا. کہ کعبی یہ جواب دے سکتا ہے یعنی
وہ التزام کر سکتا ہے وہ کہتا ہے کہ وہ جو حرام ہے. ایک ہے حرام کی ذات. اور دوسرا ہے حرام لازم
کی نظروں. اب ذات کی نظروں تو وہ چوری حرام ہے لیکن اس حرام کی نظروں جو ضد ہے اس
کی نظروں اس کا ترک ہے تو وہ واجب ہو رہا ہے. تو واجب اور لحاظ سے ہے اور
ترک سے حرام اور لحاظ سے ہے تو جہتیں بدل گئیں. تو حرام واجب ہوا تو جہتیں بدل گئیں
حرام ہے ذات کی نظروں. تو واجب جو اس کو کہہ رہے ہیں. یہ اس کو ذات کی نظروں نہیں
کہہ رہے بلکہ اس کو لازم کی نظروں کہہ رہے ہیں. کہ اس سے ترک حرام آ رہا ہے

چلو جی۔ وہ کہتا ہے کہ ایسا ہے حرام کی ذات۔ ایک ہے اس کا لحاظ لازم کی نظروں، صند حرام کا ترک
لازم آ رہا ہے۔ تو حرام جو ہے وہ ذات کی نظروں سے اور واجب ہے ترک حرام کی نظروں
ترجمہ: اور جواب دیا گیا یایں طور کہ بے شک جائز ہے واسطے کسی کے یہ کہ التزام کرے
اس کا باعتبار جہتین کے (جہتین مختلف ہیں) چلو جی۔
مسالۃ المباح قد یصیر واجبا عندنا۔ ایک مسئلہ آ گیا کہ المباح لیس لواجب۔ تو کعبی کا اختلاف
تھا۔ اس نے کہا: المباح لیس لواجب۔ اب یہ ہے کہ مباح جو ہے فعل ہوتا ہے جو کرے تو بھی
گنہگار نہیں ہوتا ترک کرے بھی تو گنہگار نہیں ہوتا۔ یہ ہے فعل۔ اب فرماتے ہیں کہ مباح
گاہے واجب ہو جاتا ہے یعنی بالعرض۔ مطلب یہ ہے کہ مباح گاہے واجب بھی ہو جاتا ہے
طالب جی: مباح کی ذات یہ ہے جو کرے تو گنہگار نہیں ہوتا ترک کرے بھی تو گناہ نہیں ہوتا۔ تو مباح
ذات کی نظروں تو مباح ہے لیکن گاہے واجب تک پہنچ جاتا ہے کہ واجب ہو جاتے۔ اب فرمایا
عندنا۔ یہ ہمارے نزدیک ہے۔ اس کی مثال دی کالنفل بالشروع۔ اب نفلی نماز ہے کوئی پڑھ
خیر ہے کوئی نہ پڑھے بھی خیر ہے یعنی نہ پڑھے گنہگار نہیں ہے۔ نہ پڑھے تو ہوا کہ نفل ہے شروع کرنے سے
پہلے نفل ہے پڑھے بھی خیر ہے نہیں پڑھا بھی تو گناہ نہیں۔ پڑھے تو ثواب ہے لیکن نہ پڑھے
تو گناہ نہیں ہے یعنی فعل اور ترک برابر ہے۔ ابتداء۔ لیکن جب شروع کر دیا تو جو پہلے مباح
تھا اب واجب ہو گیا۔ یہ آ گئی مثال۔ ہاں جی۔ ٹھیک ہے ناں۔ چلو جی۔
ترجمہ: مسالہ۔ مباح گاہے ہو جاتا ہے (جیسے ورت ہے) یعنی مباح واجب ہو گیا ہمارے نزدیک ہمارے
مثل نفل کے ساتھ شروع کے۔ خلافا للشافعی۔ امام شافعی اس مسئلے میں خلاف کرتے ہیں
وہ فرماتے ہیں کہ مباح واجب نہیں ہوتا۔ نفل شروع سے واجب نہیں ہو جاتے۔ لہذا جیسے
اس کو اختیار ہے کہ پڑھے اس کی مرضی، ترک کرے اس کی مرضی، شروع کر دیا تو بھی اسی
طرح اختیار باقی ہے۔ چاہے تو اتمام کرے، چاہے تو ترک کرے۔ شروع کر کے
ترک کر دے گا تو قضاء نہیں ہوگی۔ یہ ہے امام شافعی صاحب کا خلاف۔ چلو جی
لنا الجواز الخ۔ اب دلیل بیان کرتے ہیں وہ یہ ہے کہ مباح واجب ہو جائے تو یہ جائز
ہے تو واقع بھی ہے۔ اب جائز جو ہے یعنی عقل بھی جائز رکھتی ہے۔ وہ یعنی اس طرح
کہ یہ جائز ہے کہ تخییر ہو ابتدائً۔ تو عقلا اور شرعا۔ تخییر ہو ابتدائً۔ پھر ہمیشہ
تخییر رہے تو عقل اور شرع اس کو لازم نہیں سمجھتی، ٹھیک ہے ناں۔ ایک شئے ہے
اس میں تخییر ابتدائً ہے عقلا اور شرعا اس کا استمرار لازم نہیں ہے عقل بھی

کہتی ہے کہ لازم نہیں ہے۔ شرع بھی کہتی ہے کہ لازم نہیں ہے۔ ابتداء میں تخییر ہو تو بعد میں وجوب آجائے تو عقل بھی جائز رکھتی ہے۔ شرع بھی جائز رکھتی ہے۔ ٹھیک ہے ناں۔ نہ اس کو مستلزم نہیں ہے نہ استلزام عقلی ہے نہ استلزام شرعی ہے کہ تخییر ہمیشہ رہے۔ ابتداء میں تخییر ہے تو شروع کرے بھی تو تخییر دائم رہے۔ یعنی اس استمرار کو عقل بھی کہتی ہے کہ لازم نہیں ہے۔ شرع بھی کہتی ہے کہ لازم نہیں ہے۔ سمجھے۔ تو عقلاً تو یہ ہے کہ عقل کہتی ہے ایک شی ہے کہ اس کی ابتداء میں تخییر ہے تو شروع جو کیا وجوب آگیا تو عقل اس کو جائز رکھتی ہے۔ تو شرعاً شرع بھی اس کو جائز رکھتی ہے جیسے امام شافعی بھی جانے گا۔ نفل حج یا عمرہ میں شروع ہوا تو پہلے نفل ہے لیکن جب شروع کر دے تو امام شافعی صاحب بھی کہیں گے کہ شروع کے ساتھ واجب ہو جاتا ہے۔ پہلے اس کو اختیار ہے جب شروع کر لیا تو اختیار نہیں رہا۔ حج کا یا عمرے کا اتمام کرے گا۔ امام شافعی صاحب حج اور عمرہ میں اسی طرح کہتے ہیں۔ لیکن نفلی عبادات میں وہ یہ رہے خلاف کرتے ہیں۔ تو عقل بھی کہتی ہے یہ ضروری نہیں ہے کہ ابتداءً تخییر ہو تو ہمیشہ تخییر رہے۔ عقل اس کو جائز رکھتی ہے کہ ابتداء میں تخییر تھی تو بعد میں ضروری ہو گیا۔ بہت ساری چیزیں ہوتی ہیں کہ پہلے تخییر ہوتی ہے بعد میں وجوب آجاتا ہے۔ چلو جی۔ اور شرعاً بھی۔ ترجمہ۔ واسطے ہمارے جواز ہے باین طور کہ تخییر ابتداءً نہیں مستلزم عقلاً اور نہ شرعاً استمرار تخییر کو۔ (مستلزم نہیں ہے) چلو جی۔

والوقوع بالنہی الخ۔ اب دوسری دلیل دیتے ہیں کہ وقوع بھی ہے۔ کہ ایک چیز ممکن ابتداء میں تخییر تھی تو شروع کی تو واجب ہو گئی۔ اب وہ واقع ہے وہ جیسے کہ لا تبطلوا اعمالکم الآیۃ نہی واقع ہوتی ہے ابطال عمل سے۔ تو اب جو ابطال عمل سے نہی واقع ہوتی ہے۔ تو ایک شی سے ہو نہی تو اس کی جو ضد ہے وہ واجب ہو جاتی ہے۔ تو نہی تھی ابطال عمل سے تو جو اتمام عمل واجب ہو جائے گا یہ واقع ہے۔ ہاں جی۔ نہی ہوگی لا تبطلوا اعمالکم الآیۃ۔ تو مطلب یہ ہے کہ ابطال عمل سے نہی ہے تو ابطال عمل ہوگا جب کہ اب شروع کیا تو منع ہے کہ عمل کو باطل کرو۔ تو ابطال عمل سے جو نہی ہے اس کی ضد ہے اتمام عمل یہ واجب ہو جائے گا چلو جی۔

ترجمہ۔ اور واسطے ہمارے وقوع ہے (جواز ہوتا ہے امکان۔ اور وقوع ہے وقوع) ساتھ نہی کے ابطال عمل سے پس واجب ہے اتمام۔ ملزم سے اب تفریع بیان کرتا ہے۔ جب یہ ثابت ہو گیا کہ جائز بھی ہے اور وقوع بھی ہے تو لہذا اگر نفل میں شروع ہوا اور اس کو باطل کر دیا۔ تو قضاء لازم آئے گی۔ اور امام شافعی صاحب فرماتے ہیں کہ نفل کی قضاء لازم نہیں ہے۔ چلو جی۔ اب یہ جو قضاء ہے یہ نفل کی قضاء نہیں ہے اس لحاظ سے کہ وہ نفل ہے بلکہ اس لحاظ سے کہ اتمام واجب ہو چکا تھا۔ یہ سے سوال کیوں کرتے ہیں عمہ

٢٠.١٨

عمدۃ الیقین نفل بیان کرو۔ جس کی قضاء واجب ہو۔ سوال ١٦ ١٩ ٢٦ کرول ٢٢ اس سے کیا نفل کی قضاء ہو واجب جاننا ہے اس لیے نفل شروع کا اگر فاسد کر دی تو قضاء لازم ہو گی۔ یہی لازم آئی قضاء کا تو سوال ہے۔ چلو جی۔

کہتی ہے کہ لازم نہیں ہے، شرع بھی کہتی ہے کہ لازم نہیں ہے۔ ابتداء میں تخییر ہو تو بعد میں وجوب آجاتا تو عقل بھی جائز رکھتی ہے شرع بھی جائز رکھتی ہے۔ ٹھیک ہے ہاں۔ نہ اس کو مستلزم نہیں ہے نہ استلزام عقلی ہے نہ استلزام شرعی ہے کہ تخییر ہمیشہ رہے۔ ابتداء میں تخییر ہے تو شروع کرے بھی تو تخییر دائم رہے۔ یعنی اس استمرار کو عقل بھی کہتی ہے کہ لازم نہیں ہے۔ شرع بھی کہتی ہے کہ لازم نہیں ہے۔ سمجھے۔ تو عقلاً تو یہ ہے کہ عقل کہتی ہے ایک شیٔ ہے کہ اس کی ابتداء میں تخییر ہے تو شروع ہو گیا وجوب آ گیا تو عقل اس کو جائز رکھتی ہے۔ تو شرعاً۔ شرع

۲۰۰۱۸

بھی اس کو جائز رکھتی ہے جیسے امام شافعی بھی جانتے گا۔ نفل حج یا عمرہ میں شروع ہوا تو پہلے نفل ہے لیکن جب شروع کر دے تو امام شافعی صاحب بھی کہتے ہیں کہ شروع کے ساتھ واجب ہو جاتا ہے۔ پہلے اس کو اختیار ہے جب شروع کر لیا تو اختیار نہیں رہا۔ حج یا عمرے کا اتمام کرے گا۔ امام شافعی صاحب حج اور عمرہ میں اسی طرح کہتے ہیں۔ لیکن نفلی عبادت (نماز) وغیرہ میں خلاف کرتے ہیں۔ تو عقل بھی کہتی ہے یہ ضروری نہیں ہے کہ ابتداءً تخییر ہو تو ہمیشہ تخییر رہے۔ عقل اس کو جائز رکھتی ہے کہ ابتداء میں تخییر تھی تو بعد میں ضروری ہو گیا۔ بہت ساری چیزیں ہوتی ہیں کہ پہلے تخییر ہوتی ہے بعد میں وجوب آجاتا ہے۔ ٹھیک جی۔ اور شرعاً بھی۔ ترجمہ۔ واسطے ہمارے جواز ہے یا یوں طور کہ تخییر ابتداءً نہیں مستلزم عقلاً اور نہ شرعاً استمرار تخییر کو۔ (مستلزم نہیں ہے) ٹھیک جی۔

والوقوع بالنهي الخ۔ اب دوسری دلیل دیتے ہیں کہ وقوع بھی ہے۔ کہ ایک چیز میں ابتداء میں تخییر تھی تو شروع کی تو واجب ہو گئی۔ اب وہ واقع ہے وہ جیسے یہ کہ لا تبطلوا اعمالکم الآیۃ نہی واقع ہوتی ہے ابطال عمل سے۔ تو اب جو ابطال عمل سے نہی واقع ہوتی ہے۔ تو ایک شیٔ سے جو نہی ہو اس کی جو ضد ہے وہ واجب ہو جاتی ہے۔ تو نہی تھی ابطال عمل سے تو پھر اتمام عمل واجب ہو جائے گا یہ واقع ہے۔ ہاں جی۔ نہی ہوگی لا تبطلوا اعمالکم الآیۃ۔ تو مطلب یہ ہے کہ ابطال عمل سے نہی ہے تو ابطال عمل ہوگا جب کہ اب شروع کیا تو منع ہے کہ عمل کو باطل کرو۔ تو ابطال عمل سے جو نہی ہے اس کی ضد ہے اتمام عمل یہ واجب ہو جائے گا۔ ٹھیک جی۔ ترجمہ۔ اور واسطے ہمارے وقوع ہے (جواز ہوتا ہے امکان۔ اور وقوع ہے وقوع) ساتھ نہی کے ابطال عمل سے پس واجب ہے اتمام۔ ملزم سے اب تفریع بیان کرتا ہے۔ جب یہ ثابت ہو گیا کہ جائز بھی ہے اور وقوع بھی ہے تو لہذا اگر نفل میں شروع ہو اور اس کو باطل کر دیا۔ تو قضاء لازم آئے گی۔ اور امام شافعی صاحب فرماتے ہیں کہ نفل کی قضا لازم نہیں ہے۔ ٹھیک جی۔ اب یہ جو قضا ہے یہ نفل کی قضاء نہیں ہے اس لحاظ سے کہ وہ نفل ہے بلکہ اس لحاظ سے کہ اتمام واجب ہو چکا تھا۔ یہ ہے سوال کیوں کرتے ہیں کہ

عود الی النفل بیان کرو۔ جس کی قضاء واجب ہو۔ سوال اس کا ٹھیک حل اور دلائل سے کریں۔ یعنی نفل کی قضاء کیوں واجب ہے۔ جواب: نفل شروع کرنے کے بعد فاسد کر دی تو قضا لازم ہو گی۔ پس لازم آئی قضاء ساتھ سوال کا جواب۔ ٹھیک جی۔

مسلم الثبوت مسالم سبق: ۱

مسالۃ: الحکم منہ رخصۃ الخ. الحکم کی تعریف. خطاب اللہ تعالیٰ المتعلق بافعال المکلفین الخ. اب حکم کی تقسیم کرتا ہے کہ اس کی دو قسمیں ہیں. ایک رخصت. دوسرا عزیمت. رخصت ہوتا ہے. اس کی تعریف کرتا ہے وھی ما تغیر من عسر الی یسر لعذر. رخصت وہ حکم ہے جس کو تنگی سے آسانی کی طرف تغییر دینا عذر کی وجہ سے. مطلب یہ ہے کہ یہ حکم ہے تنگی سے آسانی کی طرف اس کو تغییر دینا عذر کی وجہ سے. جب یہ حالت ہو جائے. پہنچ جائے تو تم نرمی سہولت اختیار کرے. ہاں جی. رخصت وہ حکم ہے جو تنگی سے آسانی کی طرف تغییر دینا عذر کی وجہ سے. اصل تو عزیمت ہے. تنگی ہوتے کوئی عذر آ جائے تو آسانی کی طرف پھیرنا. چلو جی. ترجمہ: حکم بعض اس کا رخصت ہے اور رخصت وہ حکم ہے جو متغیر ہوتا ہے تنگی سے طرف آسانی کے واسطے عذر کے (متغیر ہوتا ہے واسطے عذر کے). چلو جی.

اصل عزیمت ہے کہ اس میں تنگی ہے

وھی اربعۃ الخ. فرماتے ہیں کہ رخصت کے چار قسم ہیں. پہلا یہ ہے کہ محرم بھی موجود ہے. کہ حرمت بھی حکم بھی موجود ہے باوجود اس کے اس کے ساتھ معاملہ مباح کیا. معاملہ، معاملہ مباح والا کر لو. محرم بھی موجود ہے دلیل حرمت. حرمت کی دلیل بھی موجود ہے، حکم بھی موجود ہے باوجود اس کے یہ حکم ہوتا ہے کہ تم اس فعل کو کر لو. اس فعل کو کرنے سے معاملہ معاملہ مباح والا ہوگا. یہ نہیں ہے کہ وہ فعل تمہارے لئے ہمیشہ کے لئے حرام ہی نہیں. محرم بھی موجود ہے حرام بھی ہے لیکن عذر کی وجہ سے معاملہ مباح والا کیا کہ اگر تم وہ کرلو تو مواخذہ نہیں ہوگا جیسے مباح فعل بندہ کرلے. مواخذہ نہیں ہوگا. ہاں جی.

متعلق قسم اول یہ ہے کہ محرم بھی موجود ہے، حرمت والا حکم بھی موجود ہے لیکن اس فعل کو کرنے سے معاملہ معاملہ مباح والا کیا گیا. اللہ تعالیٰ کی طرف سے یہ رخصت آ گئی. یہ فعل اگر کر لو تو کرنے پر معاملہ مباح والا ہوگا. مواخذہ نہیں ہوگا. یہ نہیں ہے کہ حرام اب حلال ہو گیا. حکم بھی اسی طرح ہے اور قیام محرم بھی ہے. چلو جی. ترجمہ: اور یہ چار قسم ہے اول وہ ہے جو مباح کیا گیا (اباحت طلب کی گئی، معاملہ مباح والا) باوجود قیام محرم کے اور قیام حکم اس کے. اب اس کی مثال دیتے ہیں جیسے کسی نے اکراہ کیا. کہ اس نے کہا کلمہ کفر بک دو ورنہ میں تجھے قتل کرتا ہوں. یا تیرا عضو کاٹتا ہوں. اور غالب ظن بھی ہو کہ یہ نہیں کرے گا. کفر نہیں بکے گا تو وہ ایسا کر دے گا. تو اس وقت کلمہ کفر بکنا زبان پر علی اللسان اس نے کیا کہ دل میں تصدیق ہو. دل میں تصدیق باقی رہے. تو یہ رخصت ہے. اس اجرای پر معاملہ مباح والا ہوگا یعنی مواخذہ نہیں ہے. اب فرماتے ہیں اس وقت یعنی رخصت کے پہلے قسم کے مقابلے عزیمت ہے. یہ عزیمت اولیٰ ہے. اولیٰ ہے کہ عزیمت پر عمل کرے اور کلمہ کفر کا اجرای بھی زبان پر نہ آئے. تفریح ذکر کر دی اور اگر اس نے صبر کیا پھر مر گیا

اس نے شہید کر دیا تو ماجور ہوگا. یعنی آخرت میں اسے اجر ملے گا. ٹھیک ہے جی. اس نے کہا: کلمہ کفر کہا
اگر جان اس وقت کلمہ کفر زبان پر جاری کرے تو اس کو رخصت ہوگی. اولیٰ عزیمت ہے. اگر اس نے
صبر کیا اور شہید کر دیا گیا تو ماجور ہوگا. ثواب ملے گا. ٹھیک ہے جی.

ترجمہ: مثل جاری کرنے کلمہ کفر کے اوپر زبان کے (علی اللسان اس لیے کہا کہ دل مطمئن ہو الا من اکرہ وقلبہ
مطمئن بالایمان) وقت اکراہ کے (اکراہ سے مراد اکراہ ملجی ہے. قتل کی دھمکی اور عضو کاٹنا) اور
پھر اس کے عزیمت اولی ہے اور اگر مر گیا تو ہوگا ماجور. ٹھیک.

والثانی ما یتراخی حکمہ بسببہ الی زوال العذر الخ. اب دوسرا قسم. وہ یہ ہے کہ محرم بھی موجود ہے
حکم بھی حرمت والا ہے لیکن حکم متراخی ہے. پہلے کہا: محرم بھی موجود ہے اور حکم حرمت بھی موجود ہے
لیکن اب یہ ہے کہ محرم موجود ہے لیکن حکم متراخی ہے عذر آ گیا. کب تک متراخی ہے حتیٰ کہ
عذر زائل ہو جائے. اب اس کی مثال دیتا ہے جیسے مسافر کا فطر اور مریض کا فطر. محرم
بھی موجود ہے. فطر کا محرم ہے شہود شہر. فمن شہد منکم الشہر فلیصمہ الآیۃ. محرم موجود
ہے لیکن حرمت والا حکم وہ متراخی ہے عذر کی وجہ سے. اب فرماتے ہیں کہ عزیمت میں اس کا اولی
ہے. یہ ہمارا مذہب ہے. عزیمت اس میں اولی ہے جب تک کوئی ضرر نہ پہنچے. ٹھیک ہے ناں.
اب تو یہ بیان کر دی. اگر خود اس نے عزیمت پر عمل کیا تو فوت ہو گیا تو گناہ گار ہوگا. کیوں؟
جب اللہ تعالیٰ کی طرف سے رخصت تھی. تو اس نے اپنی جان کو کیوں ہلاکت میں ڈالا. وہ کھا کر جب
تک کہ اس کو ضرر نہ پہنچے. تو اپنے آپ کو ہلاکت میں ڈال رہا ہے. اگر صبر کیا اس نے تو مر گیا
تو گناہ گار ہوگا. ٹھیک ہے جی. محرم موجود ہے لیکن حکم حرمت والا متراخی ہے. کب تک. عذر کے
زوال تک. جیسے مسافر اور مریض کا فطر. روزہ نہیں رکھتے یہ رخصت ہے. عزیمت اولی ہے لیکن
ضرر نہ ہو تب تک ناں. اب تو یہ سمجھائی کہ اگر اس نے روزہ رکھ لیا مریض مسافر نے تو مر گیا تو
گناہ گار ہوگا. کیوں جو رخصت تھی اللہ تعالیٰ کی طرف سے. اس نے اپنے آپ کو ہلاکت میں ڈال دیا. ٹھیک

ترجمہ: اور ثانی جو متراخی ہے حکم سبب اس کا طرف زوال عذر کے مثل فطر مسافر کے اور
اور مریض کے اور عزیمت بیچ اس کے اولی ہے جب تک نہ ضرر رسیدہ ہو پس اگر فوت ہو گیا
ساتھ عزیمت کے تو گناہ گار ہوگا. ٹھیک ہے جی.

والثالث ما نسخ عنا تخفیفا الخ. اب تیسرا. ٹھیک ہے ناں. وہ یہ ہے کہ جو وہ احکام ہیں جو
پہلی امتوں پر تھے ہمارے سے جو پہلے اور ہمارے سے منسوخ ہو گئے تخفیفا. اللہ تعالیٰ کی رحمت
ہو گئی اس امت کے ساتھ. یہ تیسرا قسم ہے. الاصر. ہمارے سے منسوخ ہو گئے رخصۃ

مشروع کی ہے) مطلب یہ ہے کہ اضطرار کے وقت حرام حرام نہیں ہے۔ اس کو جتنا کھا لے۔ بعض نے کہا: ہوتا ہے

پھر معاملہ معاملہ مباح والا۔ زیادہ لوگ اسی طرف گئے ہیں۔ اگرچہ اختلاف ہے۔ — ذہب کثیر ومنہم ابو یوسف

فی روایۃ ان الحرمۃ لا ترتفع والکا رفع الاثم کما فی الاکراہ علی الکفر فلا یاثم بالامتناع۔ ان کی دلیل

ہے فمن اضطر فی مخمصۃ غیر متجانف لاثم فان اللہ غفور رحیم۔ انہوں نے کہا ہے وفیہ ما فیہ انتہی۔

قال الفاضل الخیر آبادی اعلم ان الامام ابا حنیفۃ رحمہ اللہ تعالیٰ عنہ ذہب الی ان المیتۃ والخمر لیسقط

حرمتھا حالۃ الاضطرار فیصیر کل منہما مباحا فی ہذہ الحالۃ۔ ٹھیک ہے ہاں والدلیل علیہ قولہ تعالیٰ

وقد فصل لکم ما حرم علیکم الا ما اضطررتم الیہ الآیۃ۔ تو تحریم حالت اختیار میں ہوتی ہے۔ تو تحلیل

حالت اضطرار میں ہوتی ہے۔ ٹھیک ہے ہاں۔ لیکن دم جس کو اللہ تعالیٰ نے حرام قرار دیا۔ دم مسفوح

تو مریض کو خون دیتے ہیں۔ یہ چیز — اضطرار میں — ڈاکٹر کے قول سے ہوتا ہے پتا نہیں اضطرار ہے

یا نہیں۔ اضطرار ہو بھی — مثال الا ما اضطررتم الیہ جب تم مضطر ہو جاؤ۔ مخمصہ کی حالت میں اضطرار

واضح ہے کیونکہ یقین ہوتا ہے۔ کوئی چیز کھا لے گا۔ پیٹ میں جائے گی تو بچ جائے گا۔ حالت اضطرار

مباح ہی ہو رہا ہے۔ فائدہ بھی یہ کہ بچ جائے گا۔ گوشت پڑا کھا رہا تھا۔ اس کو چھوڑ کر کھانا سمجھی اور

کھا رہا تھا۔ لیکن خون والی صورت میں یہ سمجھ میں نہیں آتا۔ میں تو نا اس کا کہتا۔ یہ جو خون مریض

کو دیتے ہیں۔ فتاویٰ نوریہ میں انہوں نے لکھا ہے۔ اعلیٰحضرت کی کوئی تحقیق ہو رہے تھے۔ ہوگی آپ کی

تحقیق خون کے بارے میں۔ میرے سامنے نہیں آئی۔ کیونکہ خون کی حرمت قطعی ہے۔ تو ڈاکٹر کا

جو قول ہے وہ ظنی ہے۔ بعید ہے کہ ڈاکٹر کہتا ہے کہ اس کو خون دو یہ بچ جائے گا۔ یہ بھی یقینی

نہیں ہے کئی بچ جاتے ہیں کئی نہیں بچتے۔ تداوی بالحرام والا مسئلہ۔ تداوی بالحرام کو میں

جو سمجھتا ہوں وہ یہ ہے کہ ایک تو ڈاکٹر کہے کہ اس بیماری کا علاج اس دوا میں ہے اور کوئی نہیں

دوسری پاک کوئی شی نہیں ہے۔ بس اسی میں ہے۔ دوسرا یہ کہ شفاء بھی یقینی ہو۔ یہ دو

باتیں ہوں تو وقت تداوی بالحرام جائز ہوتی ہے۔ تو کہاں پر دونوں باتیں نہیں ہیں

ڈاکٹر کہے اسی میں شفاء ہے دوسری کوئی نہیں۔ کیسے کہتا ہے دوسری کوئی نہیں۔ ہو سکتا ہے

کہ اس کا نعم البدل دوسری شی ہو۔ کوئی اور شی ہو۔ تجربہ لاؤ۔ دوسری بات یہ کہ شفا یقینی

بھی نہیں ہے۔ ڈاکٹر کا قول ہے۔ یہ ظنی ہوتا ہے یقینی نہیں۔ میں اس کو صحیح نہیں سمجھتا۔ لوگ

مر رہے ہیں۔ کبھی کسی کو کچھ نہیں کہا۔ لیکن جب کوئی پوچھتا ہے تو کہتا ہوں کہ میں اس پر

مطمئن نہیں ہوں۔ فتاویٰ نوریہ میں انہوں نے کہا ہے کہ یہ عطیہ ہے۔ انہوں نے جو دلائل

اور فقہ کی جو عبارتیں پیش کیں مجھے ان سے اطمینان نہیں ہوا۔ اعلیٰحضرت علیہ الرحمۃ۔

عمدہ مسئلہ ۱۲

عمدہ کلام ۱۲

آپ کی کوئی تحقیق ہو۔ میرا خیال ہے آپ کی یہی تحقیق ہوگی کہ حرام ہے۔ آپ امام ابوحنیفہ
کی فقہ سے ایک بال کے برابر بھی اِدھر اُدھر نہیں جاتے۔ آجکل لوگ جو رکت میں
بس بچیاں لولیاں کھادی آؤ۔ اللہ تعالیٰ معافی دے۔ پہلے بھی مخلوق گزری گئی ہے۔ ۱۴ سو
سال سے زیادہ عرصہ گزر گیا ہے۔ کیا ان کو کبھی خون دیا جاتا تھا اور وہ بچتے نہیں تھے۔ آجکل جو
تجارت انسانی اعضاء سے انسانوں کی ہو رہی ہے۔ ایسی تجارت کسی دوسری شئی کی نہیں ہے۔ اللہ تعالیٰ
معاف کرے۔ چلو جی۔۔ ترجمہ۔ اور نام رکھا گیا ہے رخصت رخصۃ اسقاط۔ اور وجہ تسمیہ کی طرف بھی
— عذر کے وقت حرمت ساقط ہوگئی ہے مثل مسقوط حرمت مینہ کے واسطے مضطر کے۔ چلو جی۔

قالوا تسمیۃ الاخیرین الخ۔ ~~مجاز~~ مجاز تو وہ ہے جو مقابلے رخصت کے عزیمت بھی ہو
اس کو کہیں گے حقیقی رخصت۔ اب فرق بیان کرتے ہیں۔ پہلے دو قسم ایک جانب، دوسرے دو قسم ایک جانب
اخیر میں ہو جو کہا گیا کہ یہ رخصت ہے تو یہ مجاز ہے۔ تے اول جو ان کو رخصت کہا تو وہ حقیقۃ ہیں کیونکہ جو
ان کے مقابلے میں عزیمت ہے۔ پہلا پہلا کیا تھا۔ ما استبیح۔ کیونکہ اس میں عزیمت ہے۔ اس
سے کہا: عزیمت اولیٰ ہے۔ دوسرے میں بھی عزیمت ہے۔ اس لیے والعزیمۃ فیہ اولیٰ مادام لیکن مقید ہے
کیونکہ دونوں کے مقابلے یعنی رخصت کے مقابلے میں عزیمت ہے تے پھر کہہ رہے ہیں رخصت
تو یہ رخصت ہوگی حقیقۃً۔ اور باقی جو دو ہیں ان کے مقابلے میں عزیمت ہے ہی نہیں۔ لہذا
ان رخصت کہنا مجاز ہے۔ ٹھیک ہے نا۔ پھر پہلے دو کا آپس میں مقابلہ تے آخری دو کا آپس
میں مقابلہ۔ پہلے دو مقابلہ۔ تو ان دو میں سے جو پہلا ہے رخصت وہ اتم ہے حقیقی رخصت ہے اور
اتم ہے۔ اور مقابلے میں عزیمت اولیٰ ہے۔ دوسرے میں ہے تو رخصت حقیقت لیکن پہلی سے ذرا
کم ہے۔ کیونکہ اس میں اس نے کہا والعزیمۃ فیہ اولیٰ مادام یستقر الخ۔ دوسری جو۔ ان میں
کہا کہ تیسری جو ہے وہ مجازیت میں اتم ہے۔ تیسری جو ہے کون ہے؟ جس میں سارے منسوخ
ہوگئے۔ عزیمت سرے سے نہیں ہے۔ تو پھر رخصت ہوگی مجاز تے کامل مجازیت بھی اتم۔
مقابلے میں عزیمت نہیں ہے۔ عزیمت ہوتی تو اس کو حقیقی رخصت کہتے۔ جب مقابلے میں عزیمت
ہے ہی نہیں بلکہ منسوخ ہے تو پھر مجاز میں اتم۔ اور جو چوتھی ہے وہ مجاز میں اس لیے کم ہے
کیونکہ عذر کے وقت ساقط ہے عزیمت۔ تے باقی محل۔ فی وقت من الاوقات رخصت نہیں ہے
تو مجازیت میں ذرا اس سے کم ہے۔ والثالث کالاول ہے فی الحقیقۃ اور چوتھی ثانی کی مثل ہے
ترجمہ۔ کہا انہوں نے: تسمیہ اخیرین کا تسمیہ کرنا تو رخصت کے مجاز ہے اور تیسری نوع اتم ہے بیچ
مجازیت کے مثل اول کے بیچ حقیقت کے۔ بس

[illegible]

سبق کے اختتام پر بندہ محرر این سطور نے استاذ العلام مدظلہ سے عرض کیعـہ کہ استاذ الکل افضل المتاخرین علامہ عبید اللہ قندھاری قدس سرہ نے خون کے متعلق حاشیہ لکھا ہے۔ اور اس میں آپ نے خون دینے کو جائز قرار دیا ہے۔ تو استاذ صاحب مسکرا دیے اور فرمایا مجھے دکھاؤ ــــ میں نے اپنی کتاب پیش کی اور جگہ کی طرف بھی انگلی رکھ کے اشارہ کیا ــــ تو پورا استاذ صاحب نے وہ سارا حاشیہ پڑھا۔ اتنی آواز تھی کہ ہمیں بھی سنائی دے رہا تھا۔ ـ ـ ـ جب اس مقام پر پہنچے جس کو استاذ صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ نے دلیل بنایا تو اس کو دو تین بار پڑھا۔ کہ شرع شریف نے حالت اضطرار میں نسمۂ انسانی کی بقا کے لیے اکل میتہ کو جائز قرار دیا حالانکہ مخمصہ کی وجہ اس کی موت یعنی مبتلی تھا جو اس مبتلی ہوا سا تو اس حالت مخمصہ کے اجتہادی ہے۔ تو پھر کیوں جائز ہے انتقال الدم ــــ استاذ الکل مدظلہ نے فرمایا کہ حالت مخمصہ کی وجہ سے موت کو اجتہادی کہا۔ حالانکہ یہ بات بدیہی ہے کہ اگر کوئی شئی کھا لے گی تو بچ جائے گا۔ یہ اجتہادی کیسے ہے؟ ــــ صاف ظاہر ہے۔ بس یہ استاذ صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ کا اپنا اجتہاد ہے۔ پھر فرمایا۔ دم مسفوح کی حرمت قطعی ہے۔ ـ ـ ـ ــــ محمد نعیم العلیم خود۔ ۱۲.

عـہ جب میں نے یہ عرض کی تو استاذ صاحب نے فرمایا ہاں ان سے بھی کسی نے پوچھا ہوگا۔

مسلم الثبوت ص۴۸. سبق: 1

ع. قالوا سقوط غسل الرجل الخ. فرع. یہاں پر ایک مسئلہ بیان کرتے ہیں جو فرع ہے پہلے کی جو رخصت کی چار اقسام ہیں اور چوتھا نوع کیا تھا؟ یعنی عزیمت ساقط ہو جاتی ہے۔ اس لیے اسے رخصت اسقاط کہتے ہیں۔ عزیمت مشروع ہی نہیں ہے اس پر فرع بیان کرتے ہیں کہ ایک مسئلہ متفرع کیا اور اس کو رخصت کے چوتھے قسم میں داخل کیا۔ تو انہوں نے کہا: فقہائے کرام نے کہ جب بندہ موزہ پہنتا ہے موزے پہنے ہوئے ہے۔ پاؤں کا دھونا ساقط ہو جاتا ہے۔ یعنی صرف مسح کرنا پڑتا ہے تو دھونا ساقط ہو گیا اب یہ جو قسم ہے یہ بھی رخصت اسقاط ہے کیونکہ جو پاؤں کا دھونا ساقط ہو گیا ہے موزے پہنے ہوئے ہے۔ یہ بھی رخصت اسقاط ہے اور یہ بھی رخصت کے چوتھے قسم میں داخل ہے۔ چوتھا قسم یہی ہے کہ عزیمت ساقط ہو جاتی ہے۔ اس کو رخصت اسقاط کہتے ہیں۔ تو یہاں بھی عزیمت جو تھی یعنی پاؤں کا دھونا یہ بھی ساقط ہو گیا ہے۔ موزے پہنے ہوئے ہیں۔ یہ جو سقوط وجوب یعنی ساقط ہو گیا ہے یہ بھی رخصت ہے اور رخصت اسقاط ہے۔ اس کے چوتھے قسم میں داخل ہے۔ انہوں نے اس کو رخصت اسقاط قرار دیا۔ اور کہا کہ یہ رخصت کے چوتھے قسم میں داخل ہے۔ کیونکہ جو عزیمت ہے پاؤں کا دھونا۔ موزے کی حالت میں پاؤں کا دھونا ساقط ہو گیا ہے۔ چلو جی۔ پیچھے رخصت کے چار قسم آئے۔ چوتھا قسم یہ تھا کہ عزیمت ساقط ہو جاتی ہے۔ اس کو کہتے ہیں رخصت اسقاط۔ پھر اس پر

منع کرتے ہیں مثلاً موزے پہنے ہوئے ہیں۔ تو پاؤں کا دھونا ساقط ہوتا ہے یہ بھی رخصت
ہے۔ مسح کرتا ہے۔ اس کو انہوں نے رخصت کی چوتھی قسم میں داخل کیا۔ وہ رخصت اسقاط ہے
کیونکہ پاؤں کا دھونا عزیمت تھا۔ موزے کی حالت میں ساقط ہو گیا ہے۔ چلو جی۔
ترجمہ۔ فرع۔ کہا انہوں نے: سقوط دھونے پاؤں کا ساتھ موزے کے یہ قسم رابع سے ہے (رخصت
اسقاط کیا) اس پر انہوں نے دلیل دی۔ انہوں نے کہا کہ بندہ جب موزہ پہنتا ہے لیتا ہے تو شرع پاک نے
اعتبار کیا ہے۔ اگر حدث ہو جائے تو وہ پاؤں میں سرایت نہیں کرتی۔ موزہ اس کو روک لیتا ہے۔
شرع پاک کا اعتبار ہے۔ جو حدث ہے وہ موزے کے اوپر پڑتی ہے۔ نیچے پاؤں تک نہیں
اترتی۔ بلکہ اعضاء میں اتر جاتی ہے۔ باقی اعضا دھونے پڑتے ہیں حدث ہو جائے تو۔ لیکن پاؤں
سے موزہ مانع ہو جاتا ہے سرایت سے۔ پھر مسح آ جاتا ہے موزے کے اوپر۔ اوپر موزے کے پڑتی
ہے تو پھر وہ مسح سے زائل ہو جاتی ہے۔ کیونکہ شریعت نے اعتبار کیا ہے۔ اس لیے پاؤں کا دھونا
ساقط ہو گیا ہے۔ پاؤں پہلے دھوئے ہوئے ہیں۔ کامل طہارت پر پہنے ہیں۔ ہاں جی۔ اب اس
پر انہوں نے دلیل کہ رخصت اسقاط ہے۔ شریعت کا یہ اعتبار ہے کہ موزہ مانع ہے سرایت حدث
سے۔ گویا حدث جب ہوئی تو باقی اعضا میں حدث سرایت کر جاتی ہے وہ دھونے پڑتے ہیں
لیکن موزے کے اوپر پڑتی ہے نیچے پاؤں میں نہیں اترتی۔ تو پھر جب مسح کرتے ہیں شریعت کا
اعتبار ہے۔ تو حدث زائل ہو گئی۔ پاؤں کا دھونا ساقط ہو گیا ہے۔ رخصت اسقاط میں داخل ہے
ترجمہ: کیونکہ موزہ اعتبار کیا گیا ہے از روئے شرع کے مانع سرایت حدث سے طرف پاؤں کے۔ (ایسے کہا مصنف
فرع۔ چلو جی: وفیہ انہ انما یتم الخ۔ اب ایک زیلعی ہے جو کنز کا شارح ہے۔ اس نے اس کو رد کیا
اور دو دلیلیں دی ہیں۔ اس نے کہا: موزے کا مسح -- پاؤں کا دھونا یہ ساقط ہو گیا ہے رخصت
اسقاط میں داخل ہو تب ہے کہ یہ رخصت اسقاط میں داخل نہیں ہے۔ رخصت کی چوتھی قسم
میں داخل نہیں ہے۔ پہلی دلیل اس نے یہ دی۔ یعنی یہ تب ہوتا رخصت اسقاط کہ پاؤں کا دھونا
ساقط ہوتا۔ ساقط ہونے کا یہ معنی ہے موزے پہنے ہوئے ہیں تو پاؤں کا دھونا مشروع ہی نہ
ہوتا۔ رخصت اسقاط میں تو یہ ہے کہ عزیمت مشروع ہی نہیں ہے لیکن موزہ پہنے ہوئے ہے
پھر بھی پاؤں کا دھونا مشروع ہے۔ اگرچہ موزہ نہ بھی کھینچے۔ ٹھیک ہے ناں۔ پاؤں کا
دھونا مشروع ہے۔ تو پھر عزیمت ساقط تو نہیں ہے۔ رخصت اسقاط میں تو یہ ہے کہ عزیمت
بالکل ساقط ہو جاتی ہے بلکہ مشروع ہی نہیں ہے۔ یہاں پر تو مشروع ہے۔ تو رخصت
اسقاط میں کیسے داخل ہے۔ ہاں جی۔ امام زیلعی نے شارح کنز نے جو یہ کہا: کہ یہ رخصت اسقاط

میں داخل نہیں ہے۔ اس نے دو دلیلیں دیں۔ پہلی دلیل یہ ہے کہ اگر رخصت اسقاط میں ہوتا تو پھر پاؤں کا دھونا مشروع ہی نہ ہوتا حالانکہ پاؤں کا دھونا موزہ نہ بھی کھینچا ہوا ہو اس کو دھونا مشروع ہے۔ تو رخصت عزیمت ساقط تو نہیں ہے۔ پہلی دلیل اس کی یہ ہے۔

ترجمہ: پیچھے اس کے یہ کہ بے شک اعتراض یہ ہے کہ جزئیہ کہ تام ہے (یہ بات ہماری ہے رخصت اسقاط ہے) اگر نہ ہوتا دھونا پیچھے پاؤں کے اس جگہ (یعنی موزے پہنے ہوتے) مشروع (اگر دھونا مشروع نہ ہوتا) لیکن اس کا دھونا مشروع ہے ابھی تک (پیچھے اس وقت کے کہ دور اس کے یعنی موزہ پہنے ہوتے) اگرچہ نہ کھینچا ہو اپنے موزوں کو۔ (موزوں کو کھینچ لے تو پھر تو دھونا واجب ہو جاتا ہے۔ موزے پہنے ہوتے ہو پھر بھی دھونا مشروع ہے۔ اگر رخصت اسقاط میں داخل کرتے ہو تو پھر دھونا مشروع نہ ہو۔ حالانکہ مشروع ہے۔ دیکھنا اب دوسری دلیل دیتا ہے وہ کہتا ہے کہ دھونا مشروع ہے اس لیے کہ مثلاً اس نے حدث ہوئی اس کو پھر اس نے مسح کیا تھے نہر میں اس نے غوطہ لگایا۔ نہر کے اندر چلا گیا۔ تو پانی موزے کے اندر داخل ہو گیا۔ ٹھیک ہے ناں۔ تو مسح اس کا باطل ہو گیا۔ مسح تب باطل ہوتا ہے کہ پاؤں دھل گیا ہے۔ دھونا مشروع تھا تب مسح باطل ہوتا ہے۔ ہاں جی۔ مثلاً اس نے مسح کیا ہوا تھا۔ تو پھر نہر میں داخل ہو گیا۔ تو پانی موزے کے اندر بالکل پانی سے دھل گیا اب مسح تو باطل ہو گیا۔ مسح تب باطل ہوا کہ دھونا مشروع تھا وہ دھل گیا ہے۔ ٹھیک جی۔

ترجمہ: اور واسطے اسی کے باطل ہو جاتا ہے مسح اس کا جب غوطہ لگایا پیچھے نہر کے اور داخل ہوا پانی پیچھے موزے کے۔ سمجھے ناں

والا یجب اب تیسری دلیل۔ مثلاً وہ نہر میں تو چلا گیا تھا۔ اور موزے اندر پانی سے پاؤں اور پیر دھل گیا۔ اب موزے کی مدت پوری ہو گئی۔ مسح کی مدت پوری ہو گئی۔ مدت پوری ہو گئی تو دھونا واجب نہیں ہے۔ یا مثلاً اس نے موزہ کھینچ لیا۔ تو بھی پاؤں کا دھونا واجب نہیں ہے۔ مدت بھی ختم ہو گئی تو بھی پاؤں کا دھونا واجب نہیں ہے کیونکہ موزے کے اندر پاؤں دھل گئے ہیں۔ اب جو دھونا واجب نہیں ہے تو معلوم ہوا موزے کی حالت میں دھونا مشروع تھا۔ اگر مشروع نہ ہوتا تو پھر جب مدت پوری ہو جاتی تو پاؤں کا دھونا واجب ہوتا ہے۔ ہاں جی۔ تو مدت پوری ہو گئی مدت پوری نہیں ہوئی تو اس نے موزہ کھینچ لیا۔ پاؤں کا دھونا واجب تو نہیں ہے یہ سمجھ آ رہا ہے کہ پاؤں کا دھونا واجب اس لیے نہیں ہے کہ پاؤں کا دھونا موزے کے اندر مشروع ہے

ہو جاتا ... عہ پہلے ہوتے تھا

تو وہ دھل گیا ہے۔ ترجمہ: اور نہیں واجب دھونا ساقط ہو گزر جانے مدت کے۔ چلو جی۔
واجب۔ ممنوع صحیح ہے۔ اب زیلعی نے تو تین دلیلیں دیں۔ موزے پہنے ہوئے ہیں اور پاؤں کا
دھونا ممنوع ہے۔ جب پاؤں کا دھونا ممنوع ہے تو پھر عزیمت ساقط نہیں ہے۔ ہوتو گناہ گار
ہوتا اگر ساقط ہے۔ ٹھیک ہے ناں۔ اس کا جواب دیتا ہے۔ فتح القدیر والا۔ دو دلیلیں تھیں بلکہ تین
تیسری اور دوسری دلیل ایک بن جاتی ہے۔ صاحب فتح القدیر نے اس کے جواب دیے۔ پہلی دلیل یہ
تھی۔ یہ دوسری دلیل کا جواب دیا ہے تم نے کہا: موزے کے اندر چلا گیا تو موزے کے اندر پانی پاؤں تک
پہنچ گیا تو پاؤں کا دھل گئے۔ تو مسح باطل ہو جاتا ہے۔ اس کا جواب دیا ہم اس روایت کو تسلیم نہیں
کرتے۔ یہ روایت بطلان مسح والی صحیح نہیں ہے۔ اس کی صحت کو ہم تسلیم نہیں کرتے۔ مطلب کیا ہے کہ
یہ ہے کہ مسح باطل نہیں ہوا۔ ٹھیک ہے ناں۔ اب دوسری جو کہا: کہ مدت پوری جائے تو دھونا واجب نہیں ہے
اس کا جواب دیتا ہے۔ (اب تیسری دلیل کا) وہ یہ ہے کہ یہاں پر جو غسل واجب نہیں ہے۔ پاؤں کا
دھونا۔ اس کی وجہ یہ نہیں ہے کہ موزے کے اندر پاؤں کا دھونا ممنوع تھا تو وہ دھل گیا۔ بلکہ بلکہ
اس کی وجہ یہ ہے کہ پاؤں جو دھل گئے۔ پانی پاؤں کو پاک کر دیتا ہے تو طہارت حاصل ہو گئی۔ اب جو
واجب نہیں ہے وہ اس لیے نہیں کہ پاؤں دھونا ممنوع تھا بلکہ اس لیے کہ طہارت حاصل ہو گئی۔ اگر
کھینچنے کے بعد بھی دھو لیں گے تو تحصیل حاصل ہو گی۔ یہ وجہ نہیں ہے کہ پاؤں کا دھونا ممنوع ہے تو آگے جو
زیلعی کی دو دلیلوں کے جواب دیے۔ موزے کے اندر جو پانی چلا گیا۔ تو مسح باطل ہو گیا۔ اس کا اس نے
جواب دیا کہ ہم اس روایت کی صحت کو تسلیم نہیں کرتے۔ مسح باطل نہیں ہوا۔ بلکہ مسح اسی طرح ہے
جب مدت پوری ہو گئی۔ تو موزہ کھینچا۔ اب دھونا واجب نہیں ہے۔ اب واجب اس لیے نہیں ہے کہ
موزے کے اندر مشروع تھا۔ اگر اندر مشروع نہیں تھا تو پھر تو اب واجب ہوتا۔ اس کا جواب دیتا ہے کہ
اس لیے دھونا واجب نہیں ہے۔ کہ پاؤں دھل چکے ہیں پانی خود پاک کرتا ہے۔ طہارت حاصل ہو چکی
تھی سمجھے ناں۔ اب جو دھوئے گے تو تحصیل حاصل ہے۔ تو اس لیے نہیں ہے یعنی دھونا واجب نہیں
ہے کہ موزے کے اندر دھونا مشروع تھا۔ مشروعیت نہیں تھی لیکن جب پانی پہنچ گیا
تو وہ دھل گیا۔ پاک ہو گیا۔ پانی جو خود پاک کرتا ہے۔ اب دھونا واجب نہیں ہے کیونکہ جو
حصہ طہارت حاصل ہو گئی۔ چلو جی۔ ترجمہ: اور جواب دیا گیا ساتھ منع کرنے صحت روایت البطلان
مسح کے (اور یہ جواب دیا گیا دوسری دلیل کا) کہ بے شک غسل بعض فرض نہیں ہے نہیں واجب
بعد نزع کے (اس لیے نہیں واجب لانہ قد حصل) کیونکہ عمومی غسل تحقیق حاصل ہو چکا ہے۔
دھونا حاصل ہو چکا ہے وہ نہیں ہے۔ کہ دھونا مشروع تھا۔ اس لیے غسل واجب نہیں ہے

دوسری دلیل تھا کہ اگر دعوتا مشروع نہ ہوتا تو پھر تو ــــــ حلال اکل مشروع ہے۔ یہ کہتا ہے دعوتا اس سے
واجب نہیں ہوا نزع کے لئے اس لئے کہ دعوتا پہلے حاصل ہو چکا۔ کبھی کبھی کئی چیزیں ہوتی ہیں کہ مشروع
نہیں ہوتی لیکن حصول ہو جاتا ہے۔ مشروع نہیں ہے لیکن حصول ہو جاتا ہے۔ مثلاً چھری تھی کنفوڑی مرغ جو
ذبح کی تو اس کو ایذاء تو ہوتی رہی لیکن کرتے کرتے رگیں کٹ گئیں مشروع تو نہیں تھا۔ لیکن مقصود حاصل ہو گیا
اور حلال ہو گئی۔ چلو جی۔ ترجمہ: اور بے شک دعوتا جزی حیثیت کہ نہیں واجب لئے نزع کے کیونکہ دعوتا محقق
حاصل ہو گیا ہے۔ ــــ

وترد بان الروایۃ الخ اب فتح القدیر نے دو جواب دیے ہیں۔ ان کا رد کرتے ہیں۔ پہلا جواب تھا صحت روایت
تسلیم نہیں کرتے۔ اس کا جواب دیتا ہے کہ روایت یہ معتبرہ کتابوں میں مذکور ہے۔ جیسے المعصریہ لئے اس کے
علاوہ۔ کیسے لئے سکتے ہیں کہ روایت صحیح نہیں ہے۔ معتبرہ کتابوں میں روایت آچکی ہے۔ جب معتبرہ کتابوں
میں آچکی ہے تو اس کی صحت کا انکار قابل قبول نہیں ہے۔ ورنہ دین سے اعتماد اٹھ جائے گا۔ آج
کل جو ــــ اللہ تعالیٰ معافی دے۔ سادے آستانے ہیں مرکز ہدایت کا۔ حضرت پیر پٹھان
خواجہ الشاہ محمد سلیمان تونسوی قدس سرہ اور بڑے بڑے علما ہوتے تھے۔ بڑے درس ہوتے تھے۔
اسی طرح گولڑہ شریف۔ حضرت پیر مہر علی شاہ صاحب تدریس کرواتے رہے ہیں۔ سیال شریف کو دیکھو۔ خود
بابا فرید الدین گنج شکر کو دیکھو خود تدریس کرواتے رہے ہیں۔ بتاتا ہے۔ ملتان میں ایک مسجد ہے (مسجد)
ہے۔ اس کو درس والی مسجد کہتے ہیں۔ درس مسجد کا نام ہے۔ درس والی مسجد۔ باباصاحب اس
میں تدریس کرواتے رہے ہیں۔ تے میں نے نہیں دیکھا۔ تذکرہ ہے ملتان کا۔ کہتے تھے کہ آٹھ نوے
سن ہجری کا اس مسجد کا تذکرہ ملتا ہے عہ۔ آٹھ نوے سن ہجری تو صحابہ کرام کا دور ہے۔ ایک استاذ تھا
مولانا محمد شفیع صاحب۔ محمد شفیع چشتی صاحب۔ اس مسجد میں رہتے تھے۔ دوسرے استاذ ہیں
ہم نے چند رسالے ان سے پڑھے خلاصۃ الحساب، محیط الدائرہ۔ جانا کرتے تھے۔ پھر استاذ مولانا
عبید اللہ صاحب ادھر بھی میں شریک ہو گیا ایسے اسباق تھے۔ فائدہ ہوا۔ مطلب ہے۔ آستانہ
موسیٰ زئی شریف۔ جس آستانے کو دیکھو ڈیرہ شریف۔ ماہر مدرس تھے ویسے تو انقلاب لے آیا
چلے کرنے پڑتے ہیں۔ چلّے کاٹے تھے۔ وہ پہلے پہلے سفر کر کے ہندوستان تک تحصیل کرتے تھے
رفتہ رفتہ معاملہ تبدیل ہوتا گیا۔ تے اب آستانے ایسے ہو گئے۔ جہاں پر یہ باتیں ہوتی ہیں۔ کہ
مداح ہیں اہل بیت کے۔ وہ اپنے آپ کو محب سمجھتے ہیں کہ ہم اہل بیت کے محب ہیں۔ محبت کرو۔
اہل بیت کی محبت ہمارا ایمان ہے۔ لیکن حضور نے فرمایا۔ اتنی تعریف اتنی محبت جتنی غلو
نہ دے کہ تم دوسروں کی توہین کرنا شروع کر دو۔ یونس بن متیٰ پر مجھے فضیلت نہ دو مجھے

عہ اسی ایرانی دور۔

آپ کی فضیلت مسلم ہے لیکن اس فضیلت سے منع فرمایا جس سے کسی نبی کی تنقیص ہو۔ اہل بیت کی تعریف
کرو۔ لیکن کسی کے ذہن میں یہ ہو کہ اہل بیت کی تعریف کرنے سے مقصد اس کا کسی صحابی کی توہین ہو تو
یہ قابل قبول نہیں ہے۔ ان کا بس نہیں چلتا ورنہ حضرت امیر معاویہ صاحب کو حضور کی صحابیت سے
بھی نکال دیں۔ ان کا بس نہیں چلتا ورنہ یہ بھی کہہ دیں کہ خاتمہ ایمان پر نہیں ہوا۔ میں ادھر
گیا۔ ادھر مجمع اس طرح کی پوزیشن نظر آ رہی تھی۔ زبان سے تو نہیں کہہ رہے تھے لیکن لگتا ایسے تھا
میں نے بھی اپنا غصہ نکالا۔ میں نے ادھر خاموشی نہیں کی۔ لوگ حیران تھے۔ کہ یہ کون ہے
بیٹھے تھے کوئی کہاں کا کوئی کہاں کا۔ میں نے کہا: ساڈا ایہہ حق نہیں ہے۔ سانوں اس چیز
کا حکم نہیں کیا گیا۔ حضور فرمایا: اذا ذکر اصحابی فامسکوا۔ بلکہ ہمارے اہل سنت تو یہ
کہتے ہیں۔ ایک ہے مسئلے کی حد۔ وہ جب پڑھایا جاتا ہے تو بیان ہو سکتا ہے۔ پڑھایا جاتا ہے
تو اس کا بیان آتا ہے ورنہ آگے پیچھے بیان نہیں ہوتے۔ مسئلے کا مقام ہوتا ہے۔ کسی مانع
جھگڑے ہوتے ہیں اس مقام میں گفتگو ہوتی ہے ادھر ادھر نہیں کرنا پڑتا۔ قرآن مجید ہے
عصی آدم ربہ فغوی۔ تفسیر میں بیان ہوتا ہے۔ تو نبیوں کی معصومیت کی عقیدے میں
ہوتی ہے ویسے آگے پیچھے اس طرح بیان نہیں ہوتا۔ ادب ہوتا ہے۔ اب یہ لحاظ آئے گا کہ
حضرت امیر المومنین حضرت علی اور حضرت امیر معاویہ رضی اللہ تعالی عنہما ان کے مشاجرات
ایک قوم نے تو انکار کیا۔ انہوں نے کہا: یہ ہوئے ہی نہیں۔ یہ ایک بڑا اچھا ہے۔ کہ جنہوں
نے کیا ہے: انہوں نے یہ کہا: یہ اجتہادی مسئلہ تھا۔ کہ حضرت علی رضی اللہ تعالی عنہ کی خلافت
کی ابتداء تھی۔ شر تھا۔ حضرت عثمان غنی رضی اللہ تعالی عنہ کو شہید کیا۔ اور پھر حضرت علی رضی اللہ تعالی
عنہ کے ساتھ مل گئے۔ مجلس میں بیٹھے ہوتے۔ میرے بڑے استاذ فرماتے تھے جب قصاص کا
مطالبہ صحابہ کرام نے کیا۔ عشرہ مبشرہ صحابہ کرام۔ حضرت طلحہ حضرت زبیر رضی اللہ تعالی عنہم
بڑے بڑے صحابہ کرام۔ حضرت ام المومنین حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالی عنہا۔ جب قصاص
کا مطالبہ کیا۔ تو انہوں نے یہ کہا کہ جب عام آدمی مسلمان قتل ہو جائے۔ اس کا قصاص ہوتا ہے
امیر المومنین قتل شہید ہو جائے تو پھر جلدی قصاص لینا چاہیے کیونکہ پھر لوگ خلفا
کے قتل پر جری ہو جائیں گے۔ حضرت علی صاحب فرماتے تھے۔ ابتدائی مراحل ہیں۔ کچھ ہم کنٹرول سنبھال
لیں۔ تو قصاص لیں گے۔ میرے بڑے استاذ صاحب بیان فرماتے تھے کہ جب قصاص کی بات ہوتی
تو باغی حضرت علی کی مجلس میں بیٹھے ہوتے تو وہ اٹھ کھڑے ہوتے لڑ پڑتے ہو قصاص ہم نے
قتل کیا۔ یہ صورت حال تھی۔ وہ دو چار نہیں تھے۔ ہزاروں کی تعداد میں تھے

چالیس ہزار سے ایسے حالات، بڑا مشکل تھا۔ حالانکہ ہر ہم نظام ہونا چاہیے تھا۔ تو اجتہاد
کیا۔ دونوں حق پر تھے۔ ہر ایک اپنی کوشش کو حق سمجھ رہا تھا۔ اجتہاد میں خطا بھی ہوگئی ہے
خطا کی نسبت اجتہاد میں حضرت امیر معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی طرف ہے۔ اور حضرت علی صاحب
اجتہاد میں محقق ہیں۔ اس کے بعد کسی قسم کی خطا کا ذکر نہ کرو۔ خطا اجتہادی تھی لیکن پھر بھی
اس کا ذکر نہ کیا جائے۔ کیونکہ نہ کیا جائے۔ اس کی وجوہ ہیں حضور نے فرمایا: اذا ذکر صحابی
فامسکوا۔ لایذکر الصحابۃ الا بخیر۔ یہ حکم آیا۔ اب کوئی کچھ کہے تو کوئی کچھ کہے۔ خطائے اجتہادی
کو مسئلہ کے مقام میں ذکر کیا جائے گا۔ لیکن آگے پیچھے۔ تقریروں میں ایسے شروع کر دو خطا
کا بھی ذکر نہ کرو۔ کیونکہ ہمیں حکم ہے کہ ہم ان کی نیکیاں بیان کریں بس۔ حضرت فرماتے
ہیں کہ اس کو ملایا جائے تو حضرت امیر معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے ساتھ صحابہ کرام تھے۔ حضرت
علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے ساتھ بھی صحابہ تھے۔ نصف نصف۔ جب یہ بات تھی تو پھر آدھے
دین سے اعتماد اٹھ جائے گا۔ جب جنگ جمل ہوئی تھی تو اس میں حضرت امیر معاویہ تھے
ہی نہیں۔ جنگ جمل پہلے ہوئی۔ اور حضرت ام المومنین کے پاس صحابہ آئے جب آپ حج پر تھیں
بڑی منت اور سماجت کی۔ جس طرح ہوتا ہے آپ ہماری امی ہیں۔ ہم آپ کے بچے ہیں۔ جب بچوں
کو کوئی تکلیف پہنچی ہے تو امی کی طرف آتا ہے۔ اب کوئی ایسا نہیں ہے آپ کے سوا۔ تو آپ
چلیں اصلاح ذات البین۔ جب وہاں پہنچ گئے تو حضرت علی کی طرف خبریں پہنچ گئیں حملہ کرنے
کے لئے آ رہے ہیں۔ یہ دشمنوں نے پہنچائی۔ پھر حضرت علی نے کو اور باتیں پہنچائیں — ام المومنین
خاموش رہ کے تو بھیجا پیغام کہ ہم تو اصلاح ذات البین چاہتے ہیں — تو آپس میں ملاقات کا
ہے۔ وقت مقرر ہوا اور یہ طے پایا کہ بلوائی یا باغی درمیان میں نہ ہوں۔ ان تک یہ خبر پہنچ
گئی۔ عبد اللہ بن سبا ؟۔ وہ پھر جمع ہوئے کیا کریں۔ اب کیا کریں۔ اس نے کہا بس رات
کو حملہ کر دو۔ ادھر کچھ نے حضرت علی نے حملہ کر دیا اور کچھ نے کہ طلحہ اور زبیر نے غدر کیا
تو انہوں نے شروع کر دیا۔ اضطرارا — مطلب کیا ہے کہ اہل سنت کی کتابوں میں
یہ تو پڑھا ہی ہوگی ہے کہ حضرت علی پاک اور ام المومنین جنگ جمل اختیاری بات نہ
تھی۔ دشمنوں نے کروائی۔ اسی طرح حضرت امیر معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ — پھر حالات
تھے کیسے قسم کے لوگ بھی جمع تھے۔ یہ ایسی چیزیں ہیں جن کا — حضرت علی، حضرت
امیر معاویہ صحابہ کرام ہر ایک اپنے آپ کو حق پر سمجھتا تھا۔ حق کی تلاش میں تھا۔ ان کی
— صحابہ کرام کا ذکر کرو نیکی کے ساتھ۔ ورنہ زبانیں بند رکھو۔ اب جو جن چیزوں

22.5

عہ جوڑ کر لکھے

||

پڑھ رہے ہیں۔ العیاذ باللہ۔ حضور کی حدیث پر عمل کیا ہے۔ لوگوں کے عقیدے خراب کر رہے ہیں۔ اس لیے میں
کہتا ہوں کہ حضرت مجدد صاحب کے مکتوبات شریف ہیں۔ یہ طالب علم کے پاس ہوں۔ ورنہ حالات
خراب ہیں۔ چلو جی۔ تو فرمایا کہ جو روایت ہے وہ تو معتبر کتب میں آچکی ہے۔ دوسری کیا تھی۔ نزع کے
بعد واجب نہیں ہے ہونا کہ قد حصل۔ حاصل ہو چکا ہے۔ اس کا رد کرتے ہیں۔ وہ یہ ہے کہ اجماع مزیل
حدث کے بعد ہوتا ہے۔ اس مزیل کا اعتبار ہے جو حدث کے بعد ہو۔ اب جو تم نے کہا: دھونا حاصل ہو چکا
پہلے طہارت آگئی ہے۔ نزع کے بعد دھونا واجب نہیں ہے حالانکہ جب نزاع کیا اب حدث آیا مزیل تو
اس سے پہلے ہے۔ حالانکہ اجماع ہے کہ مزیل کا اثر تب ظاہر ہوتا ہے حدث طاری میں کہ وہ مزیل
حدث طاری کے بعد ہو۔ جوں ہی موزہ کھینچے گا۔ حدث اب طاری ہوگا۔ مزیل تو پہلے ہے۔ اس کا
اثر حدث طاری جو بعد میں ہے پر نہیں ہوگا۔ بلکہ مزیل حدث کے بعد ہو تب اثر ظاہر ہوتا ہے۔ اس کی
دوسری دلیل کو رد کرتا ہے۔ کہ اس کا مطلب ہے کہ وہ پاک ہو گیا حالانکہ جب اس نے موزہ کھینچا اور
اب حدث آئے تو دھونا تو پہلے۔ مزیل پہلے ہے اور حدث اس کے بعد ہے۔ حالانکہ مزیل کا اثر
تب ظاہر ہوتا ہے حدث پہلے ہو اور مزیل حدث کے بعد ہو۔ لہٰذا اگر مزیل پہلے اور حدث
طاری۔ لہٰذا وہ دھونا اس کو کفایت نہیں کرے گا۔ وہ جو دھل گئی۔ اس کے بعد حدث ہے۔
ترجمہ۔ اور رد کیا گیا یا بیان طور پر بے شک روایت مذکورہ ہے صحیح کتب معتبرہ کے مثل ظہیریہ اور اس
غیر اس کے اور رد کیا گیا یا بیان طور پر بے شک اجماع اس پر ہے کہ مزیل نہیں ظاہر ہوتا عمل اس کا اثر
صحیح حدث طاری کے بعد اس کے (مزیل کے)۔ حدث طاری ہو رہی ہے جب موزہ کھینچا کیوں
کہ حدث ہو گئی ہے موزے کے اوپر جب موزہ کھینچا تو حدث سرایت کر گیا تو پہلے والا
دھونا کفایت نہیں کرے گا۔ اچھا جی۔

مسلم الثبوت ص ۲۱۸ : سبق ۲۰:

بل الحق ان یقال الخ: پیچھے فتح القدیر کے جواب کا رد آ گیا تھا تو اب بل الحق۔ خود جواب دیتے ہیں حق
یہ ہے کہ ہم نہیں جو رخصت اسقاط میں موزے پہنے ہوتے ہیں پاؤں دھل گئے لیکن اس میں داخل ہوا۔ ہم کہتے
ہیں کہ مشروع نہیں ہے دھونا موزے کی حالت میں مشروع نہیں ہے۔ ٹھیک ہے ناں۔ اور یہ نفی مشروعیت
کی شارع کی نظر میں ہے۔ تو شارع کی نظروں میں یہ مشروع نہیں ہے۔ ٹھیک ہے ناں۔ مشروع جو نہیں ہے عمل
یعنی عزیمت پر عمل۔ موزے پہنے ہوئے ہوتے دھوئے یہ گناہ ہے۔ تو پیچھے کہا: کہ گناہ نہیں ہے۔ تو گناہ
ہے۔ کیونکہ یہ نفی مشروعیت شارع کی نظروں میں ہی معتبر ہوتی ہے۔ اور گناہ ہوگا۔ عزیمت پر عمل کرے
تو گناہ ہوگا۔ باقی کوئی کہے کہ گناہ نہیں ہے۔ جو پیچھے ہے لانہ قد حصل۔ وہ حاصل ہو گیا ہے۔ پاؤں جو

دھل گئے ہیں دوبارہ دھونا نہیں ہے۔ دھونا حاصل ہو گیا ہے۔ یہ دھونا ہو گیا ہے اس لیے کہ وہ مشروع ہے
اس کا جواب دیا۔ وہ مشروع جو ہے گناہ بھی نہیں ہے۔ تو کہا ہے ایک تو مشروع نہیں ہے شارع کی
نظروں۔ اور نفی مشروعیت کی شارع کی نظروں معتبر ہے۔ جب موزے پہنے ہوئے ہے تب مشروع
نہیں ہے شارع کی نظروں۔ تو پھر عمل بھی گناہ ہوگا۔ یہ کہنا کہ گناہ نہیں ہے۔ گناہ باطل ہے کہ ہم تسلیم
نہیں کرتے۔ گناہ ہے۔ ہاں جی۔ پہلے کہا شارح کنز نے: کہ موزے پہنے ہوئے ہے۔ اور پاؤں کا دھونا بھی
بھی مشروع ہے۔ پہلے پہلے۔ ابھی تک مشروع ہے۔ تو جب مشروع ہے تو گناہ بھی نہیں ہے۔ یہ کہتا کہ
کہ کہا ہے جو نفی مشروعیت کی ہے وہ شارع کی نظروں ہے۔ شارع۔ تو موزے کی حالت میں پاؤں
کا دھونا مشروع نہیں ہے شارع کی نظروں میں۔ تو عزیمت پر عمل کرنا مشروع نہیں ہے۔ یہ ہوگئی
یہ اسی طرح ہوگی۔ کہ چوتھی قسم میں عزیمت مشروع نہیں ہوتی۔ عزیمت ساقط ہوگئی ہے۔ اب یہ ہے کہ
گناہ گار ہوگا۔ اور یہ کہ گناہ نہیں ہے یہ ممنوع ہے۔ شارح کنز کی دو دلیلیں تھیں۔ دو دلیلوں کا
جو جواب تھا وہ تو رد ہو گیا۔ تو پھر اس نے خود جواب دیا: اس نے کہا: اگر مشروع نہ ہوتا دھونا
یہ اس وقت ہے کہ رخصت اسقاط ہے حالانکہ دھونا مشروع ہے۔ یہ کہتا ہے کہ نفی مشروعیت کی شارع
کی نظروں ہے وہ اس طرح ہے کہ موزے پہنے ہوئے ہے تو دھوئے پھر گناہ گار ہوگا۔ ٹھیک ہے ناں
اب اگر کہ گناہ نہیں ہے یہ ممنوع ہے۔ چلو جی۔

ترجمہ: بلکہ حق یہ ہے کہ کہا جائے معتبر (رخصت اسقاط میں) نفی مشروعیت کی ہے جیسے نظر شارع کے
یہاں مقدمہ ہو عمل سے تو اس کے گناہ (یہ اس کی تقریر ہے۔ نفی مشروعیت کی شارع کی نظروں ہے
لہذا مشروع نہیں ہے دھوئے گا تو گناہ گار بھی ہوگا) اور بطلان اس کا ممنوع ہے۔ چلو جی

وما قالوا ان العزیمۃ اولی (): اب یہ سوال تھا کہ اگر عزیمت مشروع نہیں ہے۔ عمل کرے تو
گناہ بھی ہے۔ تو پھر عزیمت کو اولی کیوں کہتے ہیں؟۔ موزے پہنے ہوئے ہے تو بھی اولی یہ ہے
کہ دھوئے۔ غیر مشروع پھر اولی کیوں ہے۔ غیر مشروع تو اولی نہیں ہوتا۔ گناہ بھی ہوتا
اس کو اولی۔ حالانکہ انہوں نے کہا ہے کہ عزیمت اولی ہے۔ پھر عزیمت اولی نہیں ہونی
چاہیئے بلکہ وہ تو گناہ ہے۔ اس پر عمل کرنا گناہ ہے۔ مشروع نہیں ہے۔ ٹھیک ہے ناں
کہ کامل بھی نہ ہو۔ دھل جو گیا۔ اس کا جواب دیتا ہے۔ ہم نے عزیمت اولی کہی ہے
جس کو غیر مشروع کہہ رہے ہیں۔ اس کو اولی نہیں کہہ رہے۔ جس کو اولی کہہ رہے
ہیں وہ غیر مشروع نہیں ہے۔ کیونکہ مراد یہ ہے کہ جب موزے اتار دیں
اور مدت پوری ہوگئی۔ رخصت۔ وہ سبب تھا رخصت کا۔ وہ ساقط ہوگیا۔

تو جب مدت پوری ہو گئی۔ تو پھر رخصت کا سبب نہ رہا۔ مدت جو پوری ہو گئی۔ تو اب
پاؤں کو موزے سے کھینچ کے دھوئے یہ عزیمت ہے۔ عزیمت پر عمل اولیٰ ہے۔ اگرچہ
جب موزے کو کھینچ لے گا۔ تو رخصت کا سبب اس طرح سمجھو کہ ساقط ہو گیا۔ تو
اب عزیمت ہے۔ ہاں جی۔ جب عزیمت پر عمل مشروع ہی نہیں ہے تو پھر عزیمت کو اولیٰ
کیوں کہتے ہیں۔ غیر مشروع تو اولیٰ نہیں ہوتا۔ اس کا جواب دیا۔ عزیمت جس کو اولیٰ کہہ
رہے ہیں۔ وہ عزیمت مشروع ہے۔ جس کو کہا: غیر مشروع تو عزیمت پر اگر عمل کرے گا تو وہ اور یہ
موزے پہنے ہوئے ہوں تو پھر مشروع نہیں ہے۔ تو دھوئے گا گناہ گار ہو گا۔ جو عزیمت
اولیٰ ہے۔ وہ یہ ہے جب رخصت کا سبب ساقط ہو گیا۔ مثلاً موزے کو کھینچ لیا۔ سمجھے
ناں۔ موزے کو کھینچ لیا اب پاؤں کا دھونا اولیٰ ہے۔ ٹھیک ہو گئی۔
ترجمہ۔ اور وہ جو کہا: انہوں نے (مطلب یہ ہے یہ ان کا قول ہے۔ جب موزے پہنے ہوئے ہیں تو
عزیمت نا مشروع ہے۔ وہ جو کہتے ہیں کہ عزیمت اولیٰ ہے۔ مطلب یہ ہے کہ موزے کو اتار دے
اور پاؤں کو دھو لے یہ عزیمت ہے۔ اور غیر مشروع یہ ہے کہ موزے پہنے ہوئے ہے
تو دھوئے۔ عزیمت یہ ہے کہ موزے کو کھینچ لے۔ تو مسح سے عزیمت اولیٰ ہے۔ مسح
بھی کر سکتا ہے۔) اور وہ جو کہا انہوں نے: بے شک عزیمت اولیٰ ہے پس مراد اس کو ساقط
کرنے سبب رخصت کے (موزے کو کھینچے گا۔ تو موزہ مسح کا سبب ساقط ہو جائے گا۔ سمجھے ناں۔
جو اس کا ارادہ کو ہے۔ یعنی عزیمت اولیٰ ہے۔ موزے پہنے ہوئے ہے تو حدث ہو گئی تو باقی اعضا
دھو لیے اب موزے پر مسح کرے۔ رخصت ہے عزیمت اولیٰ ہے کہ موزے کھینچ لے تو
سارا وضو کر لے پاؤں کو بھی دھو لے۔ تو غیر مشروع اس وقت ہے کہ سبب رخصت
کا باقی رہا کہ موزے پہنے ہوئے ہے۔ اب اوپر مسح کر سکتا ہے۔ تو غیر مشروع ہے عزیمت
جب موزے پہنے ہوئے ہے۔ ٹھیک ہو گئی۔
مسالۃ الحکم بالصحۃ: آگے اب نیا مسئلہ شروع کیا ہے وہ یہ ہے کہ بندہ عبادات کرتا ہے
یا معاملات کرتا ہے۔ تو پھر کہتے ہیں عبادت صحیح ہے۔ یہ معاملہ صحیح ہے۔ صحت کا حکم کون
کرتا ہے۔ تو فرماتے ہیں عبادات میں صحت کا حکم یہ عقل کرتی ہے۔ عبادت جو کی
عبادت کر بیٹھا۔ تو عقل کہتی ہے کہ صحیح ہے۔ اب اسے انتظار نہیں ہے کہ شریعت سے
حکم آئے صحت کا۔ یہ عقلی ہوتا ہے۔ سمجھے ناں۔ جیسے بندے نے وضو کیا۔
کپڑے بھی پاک ہے۔ وضو کر رہا ہے جگہ بھی پاک ہے۔ استقبال قبلہ بھی ہے۔

نے نماز پڑھی۔ ارکان پورے کیے نے شرائط کی۔ تو پھر نماز پڑھ بیٹھا۔ اب حکم عقل کرے
گی کہ نماز صحیح ہے۔ تیری نماز صحیح ہے۔ یہ شرع پر موقوف نہیں ہے۔ صحت کا حکم عقلی ہے
ہاں جی۔ جٹ بوٹ بھی کہتے ہیں تیری نماز صحیح ہے، یہ عقلاً ہوتے ہیں۔ چلو جی۔
عبادات اور معاملات میں حکم یہ ہوتا ہے کہ یہ عبادت صحیح ہے۔ یہ معاملہ ٹھیک ہے
یہ حکم کون کرتا ہے۔ شرع پر موقوف ہے کہ شرع حکم لگائے یا عقل کر سکتی ہے۔ تو فرمایا
کہ عبادات میں عقل کرے گی۔ چلو جی۔ ترجمہ۔ حکم سا کو صحت کے بیچ عبادات کا عقلی ہے
اب اس پر دلیل دیتا ہے کہ صحت کا معنی کرتا ہے۔ حکم بالقوۃ یعنی دلیل دیتا ہے۔ وہ یہ ہے کہ صحت
کا معنی ہوتا ہے۔ یعنی فعل کو اس طور سے کرنا اس طریقے سے کرنا اس پر غایت مترتب ہو۔ اس طور سے کرنا کہ اس پر
غایت مترتب ہو۔ فعل کو اس طور سے مکلف کرتا ہے کہ اس پر غایت مترتب ہو جاتی ہے۔ ہاں جی۔ اب فرماتے ہیں
اس میں جو کہا کہ غایت مترتب ہو۔ صحت کا معنی ہے کہ فعل کو اس طور سے کرنا کہ اس پر غایت مترتب ہو۔ اب صحت
کا معنی تو یہ ہو گیا کہ غایت مترتب ہو۔ اب فرماتے ہیں کہ غایت کا کیا معنی ہے۔ پہلے صحت کا معنی بیان کیا
اب فرماتے ہیں کہ غایت میں دو مذہب ہیں۔ ایک ہے متکلمین اور دوسرے ہیں فقہاء۔ متکلمین کے نزدیک
غایت یہ ہے۔ غایت کا معنی ہے کہ موافقت امر۔ کہ امر کی موافقت ہو گئی۔ شارع نے امر
کیا تے بندے نے اس امر کی اس طور سے فعل کیا مامور بہ بجا لایا کہ غایت مترتب ہو گئی یعنی امر کی موافقت
حاصل ہو گئی۔ جیسے میں نے کہا: عبادت جو کی نماز جو پڑھی، وضو کیا۔ تے سارے ارکان اور شرائط
بجا لایا۔ ہم کہیں گے موافقت امر ہو گئی۔ یہی غایت مترتب ہو گئی۔ امر کی جو موافقت ہو گئی ہے۔ ہم
کہیں گے کہ اس نے امر کا امتثال کیا ہے۔ پس یہی حکم عقلی ہے صحت کا۔ ہاں جی۔ پس ایتھے چنڈ
نے معاملہ دیا ہے تجھے نالائق۔ بیوقوف یہ تو صحت کا معنی آ گیا۔ غایت کا معنی کیا ہے: اس میں دو مذہب
ہیں متکلمین نے کہا: غایت کا معنی ہے موافقت امر: یعنی مکلف نے مامور بہ کو اس طریقے سے ادا کیا
ہے پر امر کی موافقت ہو گئی۔ پس۔ نماز ایویں پڑھ دی اے۔ پس ٹھیک ہے ناں۔ پس امر کی موافقت
ہو گئی۔ یہ غایت مترتب ہوئی۔ دنیا کے اندر ہے۔ چلو جی۔

ترجمہ۔ اور یہ ہے کہ صحت تابع ہے آنا غایت کو ہے (یعنی ایسے طریقے سے فعل کو کیا۔ غایت مترتب
ہو گئی۔ استتباع کا معنی ہے کسی شئی کو تابع کرنا۔ غایت گویا تابع ہو گئی۔ فعل جو آیا غایت بھی مترتب
ہو گئی) اور یہ غایت بیچ عبادات کے نزدیک متکلمین کے موافقت امر ہے۔

وإن وجب القضاء كالصلاة [illegible]: اب فرماتے ہیں کہ ہاں بعض اعمال ایسے ہوتے ہیں کہ مطلب
یہ ہے کہ باوجود اس کے موافقت امر بھی ہو گئی ہے۔ غایت مترتب ہوتی ہے موافقت امر سے

قضاء واجب ہو جاتی ہے۔ پھر بھی قضاء واجب ہوتی ہے۔ سمجھے ناں۔ مثلاً ایک شخص نے نماز پڑھی
اور ظن یہ تھا کہ وضو ہے تو نماز پڑھ بیٹھا۔ اب عقل کا حکم تو آ گیا کیونکہ اس کا ظن ہے تو ہر حال
موافقت امر ہو گئی۔ اب آگے عام ہے موافقت امر معلومہ یا مظنونہ ہو۔ ہاں اگر موافقت امر مظنونہ
ہے۔ موافقت امر تو ہو گئی لیکن بعد میں اس کو یقین ہو گیا کہ طہارت نہیں تھی تو اب قضاء واجب ہو گی
ہاں جی۔ باوجود اس کے قضاء واجب ہو جاتی ہے۔ کیونکہ موافقت امر ہے تو غایت مترتب ہو گا ہو معلومہ
یا مظنونہ دونوں کو شامل ہے اب مثلاً ایک شخص کو یہ ظن تھا کہ وضو ہے لیکن جب نماز پڑھ بیٹھا
اس کو علم ہوا کہ وضو نہیں تھا تو قضاء واجب ہے۔ چلو جی۔ ترجمہ: اگرچہ واجب ہے قضاء مثل نماز
کے ساتھ ظن طہارت کے: یہ تو آ گیا ہے متکلمین کا مذہب۔ غایت کیا ہے؟ موافقت امر ہے۔ اب فقہاء
کا مذہب ہے۔ انہوں نے غایت کا اور معنی کیا؟ یہ ہے کہ وجوب قضاء ساقط ہے۔ تو صحت کا
معنی تو آ گیا کہ اس پر غایت مترتب ہوتی ہے۔ غایت کا ترتب یہ ہے کہ فعل کو اس طور سے کرنا کہ قضاء
ساقط ہو جائے۔ بس یہ غایت ہے۔ ہاں جی جب بندہ نماز پڑھتا ہے تو سارے شرائط پائے
گئے۔ تو نماز پڑھ بیٹھا۔ اب حکم آیا کہ نماز صحیح ہے۔ غایت مترتب ہے کیا معنی؟ قضاء واجب نہیں ہے
تیری نماز ادا ہو گئی۔ اب قضا واجب نہیں ہے یہ فقہائے کرام نے فرمایا۔ غایت کا معنی: آگے سوال
ہو گیا۔ فقہائے کرام سے نہیں ان پر سوال نہیں ہے۔ ہم ویسے بتاتے ہیں۔ نماز جمعہ ہے نماز عید ہے تو
مثلاً نماز عید اور جمعہ اس سے رہ گئیں۔ تو اب قضا تو واجب نہیں ہے جمعہ کی یا عید کی۔ قضا تو واجب
نہیں ہے تو پھر اگر یہ معنی ہو کہ فعل کو اس طور سے کرنا کہ قضاء ساقط ہے۔ اب ہم نے جمعہ کی نماز
پڑھی تو اب عقل کہے گی کہ تیری نماز صحیح ہے۔ کیونکہ غایت مترتب ہو گئی ہے۔ موافقت امر
فقہائے کرام فرمائیں گے۔ غایت یہ ہے کہ تو نے ایسا فعل کیا ہے کہ تیرے اوپر قضا نہیں ہے۔
جمعہ کی تو سرے سے قضا نہیں ہے۔ عید کی سرے سے قضا ہی نہیں ہے۔ تو اس کا جواب
دیا۔ مسقط الوجوب القضاء۔ وجوب قضا ساقط ہے آگے عام ہے تحقیقی ہو یا تقدیری۔ اگر
قضاء ہوتی۔ یا تو واقع میں قضا تھی تو ساقط ہو گئی ہے یا اگر قضا ہوتی تو بھی ساقط ہو جاتی
جمعہ کی قضا نہیں ہے۔ ہم فرض کرتے ہیں تقدیر کرتے ہیں جب جمعہ ہم پڑھ لیتے ہیں تو قضا
تو ساقط ہے۔ آگے عام ہے وہ تقدیری ہے خواہ فرض کریں۔ ہاں جی۔ اب سوال ہوتا ہے کہ یہ جو
غایت کا یہ معنی عبادات میں ہر جگہ نہیں ہوتا۔ کیونکہ کئی عبادات ہیں۔ وہاں صحت کا
حکم ہے۔ غایت مترتب ہے۔ لیکن غایت ترتب کا یہ معنی کریں موافقت امر تو پھر تو یہ نہیں
یہ معنی کریں کہ وجوب قضا ساقط ہو۔ یہ معنی بعض عبادات میں نہیں ہوتا۔

عید ہے جمعہ ہے۔ اس کا کہا: تقدیراً ہم فرض کرتے ہیں۔ تو تحقیقاً یا تقدیراً۔ تقدیراً آ گئیں
گیا۔ مطلب یہ ہے کہ یہی ہوتا ہے ساری استاذ جو تھے یہ لوگ علما تھے۔ استاذ مولانا عطا محمد
صاحب۔ استاذ مولانا عبید اللہ صاحب ہو ان کی کتابیں ساری زندگی اساتذہ سے پڑھیں پھر
پڑھائیں۔ یہ لوگ علما تھے۔ استاذ صاحب فرماتے تھے میرے نزدیک عالم دو ہیں۔ ایک مدرس
تے دوسرا مفتی۔ مدرس بھی اس کو مطالعہ کرنا پڑتا ہے۔ تے مفتی اس کو فتوی دینا ہوتا ہے تے
کتابیں دیکھتا ہے۔ باقی اللہ تعالیٰ امان دے۔ کئی گمراہ کن ہوتے ہیں۔ حقائق نہیں
جانتے، رواج نہیں جانتے۔ سلوک کو نہیں جانتے تے پھر اچھلتے بہت ہیں۔ ہمیں کوئی پرواہ
نہ تھی لیکن ان کا اچھلنا بے پروقتیر قسم کے۔ تصنیفیں شروع کر دی۔ ہمیں ایک مسئلہ لکھنا آ جائے
تاں ہم کتنی تکلیف اٹھاتے ہیں۔ یہ لوگ بس تصانیف شروع کر دیں کل گمراہ۔ لہذا
اس سے بچو۔ فقہا کرام کا رواج پیدا کرو۔ ان کے ساتھ چلو۔ یہ ہوتا ہے۔ چلو جی
ترجمہ۔ اور نزدیک فقہا کے ہونا فعل کا مسقط واسطے وجوب قضا کے تحقیقاً جیسے نمازیں
ہو گئیں پانچ اور تقدیراً جیسے جمعہ۔ مطلب یہ ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ ذمہ فارغ ہو گیا۔ عابت
کا معنی ہے۔ وجوب قضا ساقط ہے یعنی ذمہ فارغ ہو گیا۔ پس اگلوں اس کی قضا ہوتے تو ذمہ
فارغ ہو گیا یا سرے سے قضا نہیں ہے تو بھی ذمہ فارغ ہو گیا۔ چلو جی۔ تمامی الاداء
جیسا کہ نیچے ادا کے۔ یہ آ گیا ہے۔ جب بندہ ادا کرتا ہے۔ یہ بیان کر رہا ہے کہ یہ ادا کے اندر
ہوتا ہے عابت کا جو معنی فقہا نے کیا یہ ادا کے اندر ہوتا ہے۔ قضا میں نہیں ہوتا۔ کیوں
کہ جو قضا بندہ نماز قضا کرتا ہے۔ تو وہاں نہیں کہیں گے وجوب قضا ساقط ہے
قضا جو کر بیٹھے گا۔ پھر قضا کی قضا تو نہیں ہوگی آگے۔ جیسا کہ نیچے ادا کے۔ چلو جی
ولعدم ورود الالعرف الخ: اب فرماتے ہیں دلیل آ گئی۔ یہی حکم جو ہے صحت کا وہ عقلی ہے۔ کیونکہ جب احکام
آ گئیں نماز کا، روزے کا، حج کا، جتنے عبادات ہیں۔ اور آ گئے اس کی حقیقت کا تعین ہو گیا۔ شریعت نے دے دی
اب مکلف نے ان کو اسی طریق سے بجا لایا۔ جو شریعت نے بیان کیا ہے۔ تو اس کے صحت کے حکم کے لیے کوئی
توقف نہیں ہے کہ شرع سے حکم آئے کہ یہ صحیح ہے۔ سمجھے ناں۔ بلکہ عقل کہے گی کہ یہ صحیح ہے۔ ہاں جی۔ نیچے بیان کرتا
ہے۔ صحت کا حکم عقلی ہے معنی یہ ہے کہ جب شرع وارد ہو گئی۔ حقیقت ساری لغرض ذلک۔ اس کا سارا
حقیقت، ماہیت۔ بیان ہو گئی شریعت سے علم آ گیا تو اب مکلف نے اسی طریقے سے عمل پر وہ عمل کر
لیا۔ اس کے بعد توقف نہیں ہے۔ اس کے بعد کوئی توقف نہیں ہے کہ شریعت کی طرف سے صحت کا حکم
آئے۔ بلکہ عقل کہے گی کہ صحیح ہے۔ ترجمہ۔ اور بعد ورود امر کے جانی جائے گی یہ (دونوں یعنی خواہ عبادت
کا معنی موافقت امر ہو یا وجوب قضا ساقط ہو معنی) بغیر توقف کے یعنی اس میں دونوں مذہب متفق ہیں۔ اگرچہ عبادت کے
معنی میں ان کا فرق ہے۔ چلو جی۔

ع صلاحلیہ ۱۲

عید کے جمعہ ہے. اس کا کہا: تقدیرًا ہم فرض کرتے ہیں. تو تحقیقاً یا تقدیرًا. تقدیرًا آگئے

گئے۔ مطلب یہ ہے کہ ہم ہوتا ہے ساتھ کے استاذ جو تھے یہ لوگ علما تھے. استاذ مولانا عطا محمد

صاحب. استاذ مولانا حبیب اللہ صاحب کیونکہ کتابیں ساری زندگی اساتذہ سے پڑھیں اور

پڑھائیں۔ یہ لوگ علما تھے. استاذ صاحب فرماتے تھے میرے نزدیک عالم دو ہیں. ایک مد

رسے دوسرا مفتی. مدرس ہو اس کو مطالعہ کرنا پڑتا ہے. تو مفتی اس کو فتوی دینا ہوتا ہے

کتابیں دیکھتا ہے. باقی اللہ تعالی امان دے. کئی گمراہ کن ہوتے ہیں۔ حقائق نہیں

جانتے، رواج نہیں جانتے. سلوک کو نہیں جانتے تھے پھر اچھلتے بہت ہیں. ہمیں کوئی پروا

نہ تھی لیکن ان کا اچھلنا بہت ہی مستقل قسم کے. تصنیف شروع کر دی. ہمیں ایک مسئلہ لکھنا آ

یا ان ہم کتنی تکلیف اٹھاتے ہیں. یہ لوگ بس — تصانیف شروع کر دیں کل گمراہ. اہل

اس سے بچو. فقہا کرام کا رواج پیدا کر دو ایک. ان کے ساتھ چلو. یہ ہوتا ہے. چلو جی

ترجمہ: اور نزدیک فقہا کے ہونا فعل کا مسقط واسطے وجوب قضا کے تحقیقا جیسے نمازیں

ہو گئیں پانچ اور تقدیرا جیسے جمعہ. مطلب یہ ہے. خلاصہ یہ ہے کہ ذمہ فارغ ہو گیا. غایت

کا معنی ہے. وجوب قضا ساقط ہے یعنی ذمہ فارغ ہو گیا. بس اگلوں کے ہاں قضا ہوتے ذمہ

فارغ ہو گیا یا سر سے قضا نہیں ہے تو بھی ذمہ فارغ ہو گیا. چلو جی. تمامی الاداء

جیسا کہ پیچھے ادا کے. یہ آگیا ہے. جب بندہ ادا کرتا ہے. یہ بیان کر رہا ہے کہ یہ ادا کے اندر

ہوتا ہے غایت کا جو معنی فقہا نے کیا یہ ادا کے اندر ہوتا ہے. قضا میں نہیں ہوتا. کیوں

کہ جو قضا بندہ — نماز قضا کرتا ہے. تو وہاں نہیں کہیں گے وجوب قضا ساقط ہے

قضا جو کر بیٹھے گا. پھر قضا کی قضا تو نہیں ہو گی آگے. جیسا کہ پیچھے ادا کے چلو جی

و بعد ورود الشرع عرف اى: اب فرماتے ہیں. دلیل آگئی. کوئی حکم جو ہے صحت کا وہ عقلی ہے. کیونکہ جب امر

آگیا. نماز کا، روزے کا، حج کا جتنے عبادات ہیں. اور آگیا اس کی حقیقت کا تعین ہو گیا. شریعت نے دے دی

اب مکلف نے ان کو اسی طریقے سے بجا لایا. جو شریعت نے بیان کیا ہے. تو اس کے صحت کے حکم کے لیے کوئی

توقف نہیں ہے کہ شرع سے حکم آئے کہ یہ صحیح ہے. سمجھے ناں. بلا عقل بتلائے گی کہ صحیح ہے. ہاں جی. پیچھے بیان کرتا

ہے. صحت کا حکم عقلی ہے معنی یہ ہے کہ جب شرع وارد ہو گئی. حقیقت ساری تعرف ذلک. اس کا سارا

حقیقت، ماہیت، بیان ہو گئی شریعت سے علم آگیا تو اب مکلف نے اسی طریقے سے عمل پر وہ عمل کر

لیا. اس کے بعد توقف نہیں ہے. اس کے بعد کوئی توقف نہیں ہے کہ شریعت کی طرف سے صحت کا حکم

آئے. بلکہ عقل کہے گی کہ صحیح ہے. ترجمہ. اور بعد ورود امر کے جانی جائے گی یہ (دونوں معنے خواہ موافقت

کا معنی موافقت امر ہو یا وجوب قضا ساقط کا معنی) بغیر توقف کے یعنی. اصل میں دونوں مذہب متفق ہیں. اگرچہ غایت کے

معنی میں ان کا فرق ہے. چلو جی.

وقد ظن انها من احکام الوضع: اب انہوں نے تو بیان کیا کہ حکم بالصحۃ عقلی ہے۔ بعض نے ظن کیا۔ انہوں نے کہا: کہ
یہ حکم شرعی ہے۔ احکام وضع سے ہے یعنی شرعی ہے۔ اس کا رد آ گیا۔ پہلے یعنی جب شرع پاک وارد ہو گئی۔ امر آگیا
اور اس کے ارکان، شرائط سارے شریعت نے بیان کر دیے اور مکلف اسی طریقے پر بجا لایا۔ اب توقف نہیں ہے
لہذا یہ احکام شرعیہ سے نہیں ہے بلکہ حکم عقلی ہے۔ ترجمہ: اور تحقیق ظن کیا گیا بے شک یہ صحت احکام وضع سے ہے۔

مسلم الثبوت ص ۴۹ سبق: 1

وقیل بمعنی الموافقۃ: عبادات میں صحت کا حکم عقل کرتی ہے۔ اب یہ تھا کہ غایت میں اختلاف تھا۔ متکلمین کے
نزدیک غایت کیا ہے؟ موافقت امر۔ فقہا نے کہا: وجوب قضاء ساقط ہے۔ اب فرماتے ہیں وقیل: پہلے
صحت کا معنی کیا کہ غایت مترتب ہو۔ فعل کو اس طرح کرنا کہ فعل پر غایت مترتب ہو۔ اس میں اتفاق تھا باقی غایت
میں فرق تھا۔ وقیل والے ہیں ان کے مقابلے میں انہوں نے تفصیل کی۔ انہوں نے کہا: غایت کا معنی اگر ہو موافقت
امر تو پھر تو عقلی ہے۔ کیونکہ جو شرع کے بعد ہے۔ شرع آ گئی کہ یہ حکم ہے۔ یہ عمل ہے۔ فعل اس طرح کرو۔ اس طرح
اس کے ارکان شرائط سارے شریعت نے۔ اب بندے نے جو کیا۔ تو موافقت امر ہوگی۔ اب بس یہی غایت
ہے موافقت امر۔ اگر یہ غایت کا معنی موافقت امر تو یہ عقلی ہے۔ اور اگر یہ بمعنی اسقاط۔ غایت
کا معنی یہ ہے کہ وجوب قضاء کی مسقط ہے تو یہ شرعی ہے۔ وضعی ہے بمعنی شرعی ہے۔ بہرحال جی۔ صحت کا
حکم عبادات میں عقلی ہے۔ یہ اتفاق ہے متکلمین کا بھی ہے فقہاء کا بھی۔ البتہ انہوں نے غایت کے معنی
میں اختلاف کیا۔ متکلمین کے نزدیک موافقت امر اور فقہاء کے نزدیک مسقط لوجوب القضاء۔ بعضوں
نے تفصیل کی۔ انہوں نے کہا: اگر غایت کا معنی کریں موافقت امر تو پھر تو عقلی ہے۔ کیونکہ حکم صحت
کا عقل کرے گی۔ شریعت نے بیان کر دیا۔ حقیقت فعل کی اور مکلف نے وہ فعل اسی طرح کیا۔ عقل
کہے گی بس ٹھیک ہے۔ صحیح ہے۔ اور اگر بمعنی وجوب قضاء کی مسقط ہے۔ غایت کا معنی ہے۔ تو پھر
یہ عقلی نہیں ہے بلکہ یہ وضعی ہے۔ جو بھی قضا کی مسقط ہے۔ قضاء ساقط ہے۔ یا وجوب قضاء
ہے۔ یا قضا ساقط ہے۔ یہ ایسا حکم ہے اس میں عقل مستقل نہیں ہے۔ تو پھر شارع کا امر آئے
گا۔ تب اس سے پتا چلے گا۔ انہوں نے کہا: پھر وضعی ہے۔ امر شارع پر موقوف ہے۔ جب شارع
سے حکم آئے گا کہ تیری یہ عبادت صحیح ہے۔ تو اگر مسقط لوجوب القضاء۔ غایت کا یہ معنی ہو
یہ ایسا معنی ہے کہ قضا ساقط ہو گئی ہے یا قضاء واجب ہے یہ عقل نہیں معلوم کر سکتی۔ لوگ
پوچھتے ہیں مسئلہ اس طرح کیا ہے۔ مسئلہ کیونکہ شریعت کیا کہتی ہے؟ قضا ساقط
ہو گئی ہے۔ یا قضاء واجب ہے۔ وہ شریعت کے حکم سے پتا چلے گا۔ انہوں نے یہ تفصیل کی۔ جلالی
ترجمہ: اور کہا گیا ساتھ معنی موافقت امر کے عقلی ہے اور ساتھ معنی اسقاط کے وضعی ہے۔

اقول الاسقاط فرع التمامیۃ الخ: اب کہتا ہے کہ جب تم نے یہ مان لیا کہ موافقت امر عقلی ہے۔ یہ تو انہوں
نے مان لیا۔ کہ اگر معنی ہو عاینہ کا موافقت امر تو پھر حکم صحت کا حکم عقلی ہے۔ یہ تو تم نے مان لیا۔
اب جو اسقاط ہے تم کہتے ہو کہ یہ شرعی ہے۔ اسقاط یہ فرع ہے تمامیت کی۔ فعل مامور بہ تام ہو جائے
تو تمامیت جو ہے وہ ہے موافقت امر سے۔ جب موافقت امر عقلی ہے۔ تو پھر جو اس کی فرع ہے
وہ بھی عقلی ہوگا۔ اس کو کہنا کہ وہ شرعی ہے۔ یہ درست نہیں بنتا۔ کہ آگے۔ جب تم نے یہ معنی
لیا کہ عاینہ بمعنی موافقت امر ہو تو عقلی ہے۔ اور اگر ہو کہ اسقاط کے معنی میں ہو تو یہ شرعی ہے
یہ تفصیل اور فرق کرنا درست نہیں ہے۔ کیونکہ اسقاط ہے تمامیت سے۔ یعنی کہ وجوب اداء اسقاط
ہے۔ یہ حکم تب لگے گا جو فعل تام ہوگا۔ تو اسقاط فعل کی تمامیت پر موقوف ہو گیا۔ تو فعل کی
تمامیت وہ موقوف ہے موافقت امر پر۔ تو موافقت کو تو تم بھی مانتے ہو کہ عقلی ہے۔ تو
پھر جو موقوف ہے موافقت امر پر وہ بھی عقلی ہوگا۔ تو اسقاط کا حکم یہ فرع ہے تمامیت
کی۔ یعنی جب فعل مامور بہ کو وہ تام کرلے گا۔ ٹھیک ہے ناں۔ تب اسقاط آئے گا۔ تو جو فعل پورا کیا
وہ پورا ہوگا کہ موافقت امر ہو۔ تو پھر اسقاط موافقت امر پر موقوف ہو گیا۔ اگر موافقت امر
عقلی ہے تو پھر اسقاط کا حکم بھی عقلی ہوگا۔ ترجمہ۔ کہتا ہوں میں: اسقاط فرع ہے تمامیت کی اور وہ
تمامیت ساتھ موافقت کے ہے اور وہ موافقت عقلی ہے۔ لہذا عاینہ کا معنی اسقاط یہ بھی عقلی ہوگا۔ جو تم نے کہا

قیل فی المعاملات وشرعی الخ: اب دوسرا مذہب: اس میں عبادات وہ آ گیا۔ عبادات کی صحت کا حکم
عقلی ہے یا شرعی ہے؟ وہ تفصیل آ گئی جو عقل کرتی ہے۔ دوسرے ہیں معاملات کے بیع ہے نکاح ہے
اس کے علاوہ معاملات عقود ہیں۔ اس میں کہا گیا ہے کہ معاملات میں صحت کا حکم یہ شرعی ہے۔
بالاتفاق۔ صحت کا حکم شرعی ہے۔ یہ عقلی نہیں ہے۔ دلیل۔ وہ جیسے اس طرح کہ جو ثمرات ہیں وہ
عقود پر مترتب ہوتے ہیں۔ تو عقود موقوف ہیں شرع پر۔ عقود ہے ناں لغتہ اشتریت
مبادلہ مال بالمال۔ اس سے حکم آتا ہے ملک کا۔ لغتہ اشتریت، مبادلہ مال بالمال
اس سے کیا حکم بنا آیا؟ ملک آئی۔ یہ ترتب ہوا۔ منافع ملک کے آئے۔ ملک حاصل ہو گئی۔ اور
عقد نکاح سے ملک متعہ آ گیا۔ یہ ترتب ہے۔ تو ترتب ثمرات کا عقود پر ہوتا ہے۔ تو عقود شرع
پر موقوف ہیں۔ شرع پاک بیان نہ کرتی تو ہمیں معلوم نہ ہوتا۔ تو پھر حکم جو ہے وہ
بھی شرع پر موقوف ہے۔ کہ ان کے معاملات بیع شراء عقود جتنے ہیں۔ تو ثمرات ہیں
ان میں صحت کا حکم شرعی ہے۔ شریعت سے پوچھیں گے کہ یہ صحیح ہے یا نہیں۔ دلیل بعقود کے
ثمرات کیا ہے؟ جو عقد سے حاصل ہوتا ہے۔ جیسے بیع سے ملک حاصل ہوتا ہے نکاح سے ملک متعہ
حاصل ہوتا ہے۔

تو ترتیب ثمرات یعنی ثمرات جتنے ہیں وہ مرتب ہوتے ہیں عقود پر کیونکہ اگر عقود پائے جائیں گے
تو ثمرہ مترتب ہوگا۔ اگر عقود نہیں ہے تو پھر ثمرہ نہیں ہے۔ تو عقد موقوف ہے شرع پر۔
جس طرح شرع نے فرمایا اسی طرح کریں گے تو عقد آجائے گا۔ عقد آجائے گا تو ثمرہ
مترتب ہوگا۔ اگر عقد منعقد ہی نہیں ہوا۔ تو ثمرہ بھی مرتب نہیں ہوگا۔ ہم تو کہتے ہیں کہ
نکاح شرعی اعتبار ہے۔ تو ایجاب قبول، شہادت شرط ہے۔ دوسرا حق مہر ہے۔ یہ اعتبار شرعی
ہے۔ اس سے ملک متعہ آجاتا ہے۔ کیونکہ یہ نان۔ شریعت پاک کے معاملات ہیں۔ طلاق ہے۔ یہ
بھی ایک اعتبار شرعی ہے۔ کہ جب اس طرح کہے گا تو عقد اس کا جو نکاح کا وہ عقد ختم
ہو جائے گا۔ شرعی ہے۔ یہی بات ہے۔ اس لیے میں تو کہتا ہوں کہ جج صاحب تنسیخ فسخ
نکاح کرتا ہے۔ یہ نکاح شرعی تھا۔ تو فسخ بھی شرعی ہونا چاہیے۔ اگر نکاح ہو شرعی تو فسخ
ہو ویسے ہی آپ یوں کر چھوڑ دے بندہ۔ تو عقد شرعی کو کوئی ایسے کر سکتا ہے۔ تو جس
طرح عقد شرعی ہے۔ اس کے اوپر جو ازالہ آئے گا عقد کا وہ بھی شرعی ہے۔ شریعت نے
بتایا ہے کہ اس طرح کرنے سے یہ ہو جاتا ہے۔ اور اسی طرح کرنے سے یہ ہو جاتا ہے ہم اگر
اپنی جانب سے کریں تو نہیں ہو سکتا۔ آج کل بڑی بے احتیاطی ہو رہی ہے۔ تنسیخ
کرتے ہیں۔ ڈگری۔ تنسیخ کی ڈگری۔ ڈگری نہیں بن گئی چھوڑ بھی لیا ہے۔ خاوند کو
کہو کہ اس کو طلاق دے۔ حضور نے یہی فرمایا تھا طلّق (طلقها) تو یہی کہہ خاوند کو
طلقها۔ اب اس خاوند پر تیری اطاعت ضروری ہے تو حاکم ہے۔ قاضی ہے۔ قاضی حکام اس
لیے مقرر ہوتے ہیں۔ کہ معصیت کو دفع کریں ظلم کو دفع کریں۔ اگر وہ ظالم ہے یا
حدود ضائع ہو رہے ہیں۔ نبھا نہیں ہو رہا۔ تو اس کو کہہ طلقها۔ وہ طلاق دے
دے گا۔ بس جان چھوٹ گئی۔ اب وہ کہے میں طلاق نہیں دیتا۔ تنگ کر دو چار
جب لگ جائے گا۔ تعزیر جائز ہے۔ کیونکہ حاکم کا حکم ماننا بھی ماننا بھی ضروری ہے
حاکم معصیت کو دفع کرنے کے لیے کہہ رہا ہے۔ بیوی اس کو کہتا ہے کہ ان کا
نبھا نہیں ہوتا ہے۔ طلاق نہ دے اور وہ ویسے بیٹھی رہے۔ یہ تو ظلم ہوگا۔ اللہ تعالیٰ کے
حقوق ضائع ہوں گے۔ تو بہر حال یہ بات آ گئی کہ ثمرات عقود پر مرتب
ہوتے ہیں۔ اگر عقد منعقد ہو گیا تو ثمرہ مرتب ہوگا۔ عقد منعقد نہیں ہوا
تو ثمرہ بھی مرتب نہیں ہوگا۔ وہ عقد تو قیفی ہے۔ شرع کا ہے۔ یہاں لا کیا۔ بعض حضرات
رشتہ دیتے ہیں۔ مبادلہ مال بالمال۔ شرطیں۔ تسلیم۔ ساری چیزیں۔ شریعت نے بتائی

تو ترتب ثمرات یعنی ثمرات جتنے ہیں وہ مرتب ہوتے ہیں عقود پر کیونکہ اگر عقود پائے جائیں گے تو ثمرہ مترتب ہوگا۔ اگر عقود نہیں ہے تو پھر ثمرہ نہیں ہے۔ تو عقد موقوف ہے شرع پر۔ جس طرح شرع نے فرمایا اسی طرح کریں گے تو عقد آجائے گا۔ عقد آجائے گا تو ثمرہ مترتب ہوگا۔ اگر عقد منعقد ہی نہیں ہوا۔ تو ثمرہ بھی مترتب نہیں ہوگا۔ بیع تو ہے اس میں بھی نکاح شرعی اعتبار ہے۔ تو ایجاب قبول، شہادت شرط ہے۔ دوسرا حق مہر ہے۔ یہ اعتبار شرعی ہے۔ اس سے ملک متعہ آجاتا ہے۔ ٹھیک ہے ناں۔ شریعت پاک کے معاملات ہیں۔ طلاق ہے۔ یہ بھی ایک اعتبار شرعی ہے۔ کہ جب اس طرح ہوگا تو عقد اس کا جو نکاح تھا وہ عقد ختم ہو جائے گا۔ شرعی ہے۔ یہی بات ہے۔ اس بارے میں تو کہتا ہوں کہ جج صاحب تنسیخ فسخ نکاح کرتا ہے۔ یہ نکاح شرعی تھا۔ تو فسخ بھی شرعی ہونا چاہیے۔ اگر نکاح ہو شرعی تو فسخ ہو ویسے ہی اپنوں کر چھوڑ دے بندہ۔ تو عقد شرعی کو کوئی ایسے کر سکتا ہے۔ تو جس طرح عقد شرعی ہے۔ اس کے اوپر جو ازالہ آئے گا عقد کا وہ بھی شرعی ہے۔ شریعت نے بتایا ہے کہ اس طرح کرنے سے یہ ہو جاتا ہے۔ اور اس طرح کرنے سے یہ ہو جاتا ہے بیع اگر اپنی جانب سے کریں تو نہیں ہو سکتا۔ آج کل لڑکی بے احتیاطی ہو رہی ہے۔ تنسیخ کرتے ہیں ڈگری۔ تنسیخ کی ڈگری۔ ڈگری نہیں بن گئی چھوڑ بھی لیا ہے۔ خاوند کو کہو کہ اس کو طلاق دے۔ حضور نے نہیں فرمایا کہ طلّق (طلقہا) تو بھی کہہ خاوند کو طلقہا۔ اب اس خاوند پر تیری اطاعت ضروری ہے تو حاکم ہے۔ قاضی ہے۔ قاضی حکام اس لیے مقرر ہوتے ہیں کہ معصیت کو دفع کریں ظلم کو دفع کریں۔ اگر وہ ظالم ہے یا حدود ضائع ہو رہے ہیں۔ نبھا نہیں ہو رہا۔ تو اس کو کہہ طلقہا۔ وہ طلاق دے دے گا۔ بس جان چھوٹ گئی۔ اب وہ بے شک طلاق نہیں دیتا۔ نیٹ کر دو چار جوتے لگائے۔ تعزیر جائز ہے۔ کیونکہ حاکم کا حکم ماننا بھی ضروری ہے حاکم معصیت کو دفع کرنے کے لیے کھڑا ہے۔ یوں اس کو پتا ہے کہ ان کا نبھا نہیں ہوتا ہے طلاق نہ دے اور وہ ویسے بیٹھی رہے۔ یہ تو ظلم ہوگا۔ اللہ کے دوسرے کے حقوق ضائع ہوں گے۔ تو بہر حال یہ بات آگئی کہ ثمرات عقود پر مترتب ہوتے ہیں۔ اگر عقد منعقد ہو گیا تو ثمرہ مترتب ہوگا۔ عقد منعقد نہیں ہوا تو ثمرہ بھی مترتب نہیں ہوگا۔ وہ عقد تو منفی ہے۔ شرع کا بہانہ کیا۔ بعض رجسٹریشن کہو۔ مبادلہ مال بالمال۔ بشرطیں تسلیم سے ساری چیزیں۔ شریعت نے بتائیں

تو پھر حکم جو ہوگا وہ بھی شرع پر موقوف ہوگا۔ یہ صحیح ہے۔ ہاں جی۔ یہ شرعی ہے۔ عقلی نہیں ہے۔ کیوں کہ
ترتب ہے ثمرات کا جو عقود کے احکام ہیں۔ یہ حکم ہے ملک، یہ حکم ہے حلت متعہ۔ یہ پہلے سے ہے۔
تو یہ ثمرات موقوف ہو گئے شرع پر۔ تو وہ عقود کو تو ہم عقل سے نہیں ادراک کر سکتے۔ تو مبنی
ہے شارع ہے۔ لہٰذا فقہ ہے۔ کہتا ہے۔ التلفظ بصیغة بعت بحیث یترتب علیه اباحة الانتفاع
انی هو تتوقف من الله تعالی فکان من جملة خطاب الوضع۔

ترجمہ۔ اور کہا ہے شیخ معاملات کے وضعی ہے اتفاقاً کیوں کہ ترتب ثمرات کا اوپر عقود کے ہے
موقوف اوپر توقیف کے (ترتب موقوف ہے اوپر توقیف کے) (الشرع) عقود بھی شرع پر
موقوف نہیں۔ تو ترتب ثمرات کا بھی شرع پر موقوف ہے۔ شرع کہے گی کہ یہ کیسا
ہے۔ یہ عقد صحیح ہے۔ لہٰذا حکم شرع کا ہوگا کہ یہ صحیح ہے، یہ فاسد ہے، یہ باطل ہے۔ عقل
نہیں سمجھ سکتی۔ جو حرام کماتے ہیں۔ وہ بھی راضی وہ بھی راضی۔ انہوں نے کہا: جب بیع
راضی ہیں تو بس جو ہے۔ مباح کیا ہے؟ کوئی تمہارے مباح کرنے سے مباح نہیں ہوتا۔ اسی
طرح کرو جس طرح اللہ تعالیٰ کا حکم ہے تاکہ اس طریقے سے کوئی اثر مرتب ہو۔ زانی زانیہ
بھی تو راضی ہوتے ہیں۔ تو یہ ہے زنی۔ تو نکاح میں بھی رضا ہے۔ تو یہ حلال ہے
وہ ہے حرام کیوں کہ وہ شریعت کے طریقے پر نہیں ہے۔ تو نکاح شریعت کا طریق
ہے۔ اس میں حکم آئے گا کہ حلال ہے اور اس میں آئے گا حرام ہے۔ رجم کرو یا کوڑے
مارو۔ تو یہ توقیفی امور ہیں۔ چلو جی۔

اقول جعل العقود اسبابا الخ

اب علامہ بہت بڑا فقیہ تھا وہ قیل والے کی رد کرتا ہے وہ کہتا ہے کہ ایک
ہیں عقود۔ ایک ہے حکم صحت کا کرنا۔ تو کہتا ہے کہ یہ علیحدہ علیحدہ حکم ہیں۔ عقود تو بے
شک یہ شریعت کا اعتبار ہیں۔ شریعت نے بیع کو عقد بنایا ہے۔ شریعت پر موقوف
ہیں ہم اس کو عقل سے نہیں سمجھ سکتے۔ بیع کرو تجارت تو نفع ہے
تو نفع ہے زیادتی ہوتی ہے۔ تو سود میں بھی نفع آتا ہے۔ عقل نہیں سمجھتی۔ شرع پاک
نے بتایا کہ تجارت والا حلال ہے، یہ جو تم نے بنایا یہ حرام ہے۔ احل الله
البیع وحرم الربا الآیة۔ اللہ تعالیٰ نے بیع کو حلال کیا۔ بیع میں بھی تو نفع ہوتا
ہے۔ حرم الربا سود کو حرام کیا۔ اس میں بھی تو نفع ہوتا ہے۔ شریعت نے بتایا

حلال کر دہ جو جاہلیت کے تھے وہ کہتے تھے۔ انما البیع مثل الربا۔ وہ سود کو احل بنا دیتے تھے
بدرجہ اولیٰ یہی تھے کہ بیع جو حلال ہے اس لیے کہ وہ سود کی مثل ہے۔ تو اللہ تعالیٰ نے ان
کی تردید کی۔ حلال کرنا حرام کرنا اللہ تعالیٰ کا کام ہے۔ احل اللہ البیع۔ اللہ تعالیٰ نے
بیع کو حلال کیا۔ وحرم الربوا۔ جس شی کو اللہ تعالیٰ نے حرام کیا وہ حرام ہے۔ تو جس شی
کو اللہ تعالیٰ نے حلال کیا وہ حلال ہے۔ تم نہیں جانتے اللہ تعالیٰ جانتا ہے۔ تو فرمایا۔
عقود تو ہیں اسباب۔ عقد نکاح سبب ہے۔ عقد بیع بھی سبب ہے۔ باقی ہے
حکم صحت کا۔ یہ علیحدہ شئی ہے۔ علیحدہ علیحدہ احکام ہیں۔ تو اگر عقود شرع
پر موقوف ہوں تو علیحدہ حکم ہے۔ اس لیے یہ لازم نہیں آتا کہ حکم صحت کا بھی
شرع پر موقوف ہو۔ علیحدہ علیحدہ چیز ہیں۔ اس میں کوئی توقف نہیں ہے
مطلب یہ ہے۔ جب شرع پاک نے ہمیں عقود بیان کر دیے۔ اسباب۔ ہم نے اگر
اسی طریق سے عقد کیا۔ تو عقد ہو گیا۔ اس کا ثمرہ مرتب ہو گا۔ ہم اس
کے بعد حکم کریں گے یہ عقد صحیح ہے۔ یہ صحت والا حکم عقل کرے گی۔ کیوں
کہ یہ موافقت کا امر ہے۔ اللہ تعالیٰ کے بتائے ہوئے عقد کے مطابق ہو گیا۔ تو عقل حکم
کرے گی۔ لہٰذا یہ عقود علیحدہ ہیں، یہ اسباب ہیں، تو صحت کا حکم یہ
بعد میں ہے۔ علیحدہ علیحدہ ہیں۔ لہٰذا اگر عقود موقوف ہوں شرع پر تو صحت والے
حکم کا توقف ضروری نہیں ہے۔ کیوں کہ صحت کہتے کس کو ہیں؟ مثل کو اسی طرح سے آنا
جس طرح شریعت نے حکم دیا۔ تو جب اسی طرح عقد کریں گے جس طرح شریعت کا
حکم ہے تو عقل کہے گی یہ عقد صحیح ہے۔ یہ بھی حکم عقلی ہو گا۔

ترجمہ: کہتا ہوں میں۔ بنانا عقود کا اسباب نہیں شک کہ بے شک یہ احکام وضعیہ ہے (احکام
دو قسم ہیں۔ ۱ احکام تکلیفی ۲ احکام شرعی وضعیہ شرع کی وضع ہے۔ ہمارے لیے جس کو
بنایا) لیکن صحت وہ ہے آنا ساتھ معاملات کے جیسا کہ بنایا شارع نے اس
کو۔ (جیسا شارع نے بنایا اسی طرح انسان
میں یہ سمجھتا ہوں کہ ہم زمانے کی رو کے ساتھ بہہ گئے۔ شریعت کے احکام کو قوام
دینا ہمارے حکام پر فرض ہے۔ شریعت کے جو احکام ہیں ان کو برقرار
رکھنا، قوام دینا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے سب سے پہلے خلع کیا۔ تو وہ خلع بھی

تھا۔ ثابت بن قیس کی بیوی۔ اس کا نام ہے جمیلہ۔ جو سب سے پہلا خلع جو آپ نے کیا۔ وہ یہی تھا۔ ہمارے محدث اول خلع فی الاسلام۔ حضور نے پہلا پہلا خلع۔ اعراض ثابت بن قیس۔ جو حق مہر تمہیں دیا تھا واپس کرو گی۔ یا رسول اللہ کروں گی۔ آپ نے فرمایا۔ اے ثابت تو اپنا حدیقہ واپس لے اور اس کو طلاق دے۔ حضرت ثابت بن قیس نے طلاق دی۔ یہ دلیل ہے ہماری کہ اگر تفریق جبری ہوتی حضور کریم صلی اللہ علیہ وسلم پوچھتے نہ۔ اور فرماتے فرقت بن گیا۔ جیسے لعان میں ہے۔ اس میں جبری ہے۔ وہاں فرقت بن گیا ہے۔ یہاں آپ نے اس سے پوچھا۔ ثابت سے پوچھا۔ مختلف روایات ہیں۔ تو مطلب یہ ہے کہ یہ اول خلع ہے۔ اسی طرح حکام کو پابند ہونا چاہیے جس طرح حضور نے کیا ہے اسی طرح کریں۔ کیونکہ یہ عقود ہیں ان پر ثمرات مترتب ہوتے ہیں۔ اگر اسی طرح ہم نے ایقان کیا تو ثمرات مترتب ہوگا۔ نہ کیا تو کسی کی نکاح والی عورت زبردستی سے اس سے کھینچ کر دوسرے کو دلا دینا وہ رکھے اپنے پاس تو لوگ خاموش رہ جائیں۔ تو اس پر حلال نہیں ہوگی۔ قیامت کے دن پھر حساب ہونا ہے۔ جو اس طرح کرے۔ جج اس کو کہے جو عدالت میں مرے جاؤ۔ جج اس کو خدا کے اگلے اگلے کہ دے اس کو طلاق۔ کئی کہتے ہیں مجھے عدالت نے عند دکھایا ہے۔ بس اس میں رکھتا ہی نہ۔ وہ اگلے ہی کھٹا ہو اسی بتو کیں جج اس کو کہے یہاں آگئی ہے تیرے ساتھ نہیں بستی اس کو طلاق دے دو۔ وہ جو طلاق دے۔ اس کی جان چھوٹ گئی۔ عدت بیٹھے تو پھر شادی کر لے۔ یہ آگیا عقود اسباب ہیں۔ حکمت وہ یہ ہے اسی طرح معاملہ کرے جس طرح شارع نے انہیں عقد بنایا ہے۔

ترجمہ: اور یہ ہی مدار ہے واسطے مترتب ہونے ثمرہ کے (مدار یہ ہے ایقان ہے۔ تو ایقان موافق عقد کے) اور یہ لئے شرع کے ہے (یہ استتباع لئے شرع کے ہے)۔ جاننا چاہیے ساتھ عقل کے پس تو اس میں تامل کر۔ بس حق

یہاں پر مسلم الثبوت شریف کے مقالہ ثانیہ کے جوابات اختتام پذیر ہوئے۔

بروز جمعرات۔ ۲۰۱۹ — ۰۳ — ۰۷ رجب المرجب

الحمد للہ رب العلمین علی ذلک والصلوۃ والسلام علی خیر الانام والہ واصحابہ وسلم۔

راقم الحروف: محمد نعیم عباس عفی عنہ۔

الباب الثالث فی المحکوم فیہ:

مسلم الثبوت ص ۵۵: سبق 1۔

الباب الثالث فی المحکوم فیہ۔ تیسرا باب ہے محکوم فیہ۔ کیونکہ جہاں پر حکم ہوگا۔ ایک حاکم، ایک محکوم خود حکم، مقالہ اولی مبادی کلامیہ میں تھا۔ اب محکوم فیہ۔ محکوم علیہ کبھی ہے مکلف۔ محکوم فیہ۔ فرمایا یہ فعل ہے۔ تو تیسرا باب ہے محکوم فیہ میں۔ محکوم فیہ وہ فعل ہے فعل نہی کو بھی شامل ہے۔ نہی کف عن الفعل ہوتی ہے وہ کف بھی فعل ہے۔ اب پہلا مسئلہ:

مسالہ لا یجوز: وہ یہ ہے کہ یہاں ممتنع کے چار قسم ہیں۔ پہلا پہلا قسم ہے ممتنع مطلق۔ مطلق ممتنع کی صفت ہے۔ ممتنع مطلق۔ تے آگے آئے گا مطلق الممتنع۔ مطلق کی الممتنع کی طرف اضافت۔ ممتنع مطلق وہ ہے کہ نہ تو اس کے ساتھ انسان کی قدرت کا تعلق ہوتا ہے نہ مخلوق کی قدرت کا تعلق ہوتا ہے۔ تے نا اس کے ساتھ اللہ تعالیٰ کی قدرت کا تعلق ہوتا ہے تحت القدرۃ بالکل ہے ہی نہیں۔ ممتنع مطلق یہ ہے۔ اس کے متعلق فرماتے ہیں۔ لا یجوز ممتنع مطلق کے ساتھ تکلیف جائز نہیں ہے۔ ہاں جی۔ ممتنع مطلق: کسی قدرت کا تعلق نہیں ہوتا یہ تحت القدرۃ نہیں ہوتا۔ اس کو کہتے ہیں ممتنع مطلق۔ اس کے ساتھ تکلیف جائز نہیں ہے۔ عدم وقوع میں اتفاق ہے۔ اختلاف جواز میں ہوگا۔ آگے آرہا ہے۔ اس کی مثال دیتے ہیں جیسے جمع بین الضدین۔ اجتماع النقیضین ارتفاع النقیضین، یہ ممتنع مطلق ہیں اور یہ واقع نہیں ہیں۔ ان کے ساتھ تکلیف جائز نہیں ہے۔ کیونکہ اس کا وجود عقلاً محال ہے۔ استحالہ عقلی ہے۔ ہاں جی۔ جمع بین الضدین یہ ہی اجتماع النقیضین ہے۔ اس کا وجود محال ہے۔ اس کے ساتھ تکلیف جائز نہیں ہے۔ سمجھے ناں۔ کوئی مکلف کرے تو ضدین کو جمع کر۔ ایک پاؤں اٹھاتا ہے دوسرا پاؤں زمین پر۔ اس نے کہا: دوسرا پاؤں بھی اٹھا اور پہلے بھی زمین پر نہ رکھو تے کھڑا ہو۔ اب وہ کھڑا ہوسکے گا؟ وہ گر جائے گا۔ لہذا یہ تکلیف ممتنع مطلق کے ساتھ جائز نہیں ہے۔ اب دوسرا ممتنع ہوتا ہے کہ مکلف کی مخلوق کی قدرت کا تعلق نہیں ہوتا، اللہ تعالیٰ کی قدرت کا تعلق ہوتا ہے یہ ہے مطلق الممتنع یہ وہ ہے جو ایک فرد سے وجود ہے اس کا وجود اور ایک فرد کی نفی سے اس کی نفی ایک فرد ہے وہ ہے مخلوق۔ مخلوق کی قدرت کا تعلق نہیں ہوتا مطلق الممتنع ہو گیا اگرچہ اللہ تعالیٰ کی قدرت کا تعلق ہے۔ اس کی مثال دی جیسے خلق جوہر۔ قدرت حادثہ خلق جوہر نہیں کرسکتی۔ ٹھیک ہے ناں۔ اب قدرت حادثہ

کا تعلق نہیں ہے بندے کی قدرت کا تعلق نہیں ہے۔ اگرچہ فی نفسہ جوہر کی خلق ممکن ہے۔ اللہ تعالیٰ کی قدرت کا تعلق ہوتا ہے۔ جو اللہ مخلوق ہیں۔ تاں بندے کی قدرت کا تعلق نہیں ہوتا۔ اس کو کہتے ہیں مطلق الممتنع اس کے ساتھ بھی تکلیف جائز نہیں ہے

کے فرشتے. صلوٰۃ بھیجتے ہیں تو ہمیں بھی صلوٰۃ بھیجنی چاہیے. یہ صلوٰۃ کا لفظ آگے بھی ہے ضمن میں. اور آگے صریح ہے. صلوٰۃ کی اہمیت ہے اس لیے صلوٰۃ کو ذکر کر دیتے ہیں. لیکن وہ درود افضل ہوگا جس میں دونوں مادے ہوں. درود ابراہیمی سے سوال ہوتا ہے اس کا یہی جواب دیا جاتا ہے. یہ نماز کے اندر ہے اس کی تعلیم نماز کے اندر آتی ہے تو نماز میں سلام بھی ہے تو صلوٰۃ بھی ہے.

ترجمہ. اور صلوٰۃ اور سلام نازل ہوں اوپر سردار ہمارے (سیدنا محمد صلی اللہ علیہ وسلم) بیان ہے. سیادت بھی مقصود ہے تو آپ کا اسم شریف بھی مقصود ہے اور آگے صفتیں ہیں کامل کرنے والے واسطے حکمتوں کے (حِکَم جمع ہے حکمت کی. حکمت میں ہی بڑی ہیں جن میں اس کی تعریف کی. حکمت کیا ہے؟ ایک علم ہے اعیان موجودات کا علی ما هی علیہ جیسا کہ وہ نفس الامر میں ہیں اور بشری طاقت کے مطابق یہ حکمت ہے. تو موجودات کا علم جو اللہ تعالیٰ نے موجودات کو پیدا کیا. تو ان کے ساتھ تعلق طاقت بشری کے مطابق جیسے احوال کا علم طاقت بشری کے مطابق پھر حکمت کی دو قسم ہیں حکمت نظریہ اور حکمت عملیہ. حکمت نظریہ اعتقادات ہیں. معتقدات جو عقائد ہیں یہ حکمت نظریہ ہیں اور دوسرا ہے حکمت عملیہ. اعمال صالحہ. حضور صلی اللہ علیہ وسلم ان حکمتوں کے متمم ہیں حکمت نظریہ کے بھی اور حکمت عملیہ کے بھی) ساتھ طریق وسط کے (جس میں نہ افراط ہو نہ تفریط ہو یہ اشارہ اس طرف ہے بعثت لاتمم مکارم الاخلاق الحدیث تم تو پیچھے پیچھے بیٹھے ہوئے ہو یہ تو ٹھیک نہیں ہوتا. کھٹولوں پر بیٹھ جاؤ یا کھڑے ہو جاؤ. چلو جی. استغفر اللہ. متمم واسطے حکمتوں کے (یہ سمجھانا ہے کہ یہی بات ہے. تمام انبیاء علیہم السلام کو حکمتیں دی گئیں ہیں لیکن وہ تام نہیں تھیں. حضرت موسیٰ علیہ السلام، عیسیٰ علیہ السلام جتنے اللہ تعالیٰ کے نبی ——— حضور فرماتے ہیں بعثت لاتمم مکارم الاخلاق. تو آپ متمم ہیں. میں بھیجا گیا ہوں تاکہ اخلاق کی ان حکمتوں کو تام کروں. موسیٰ علیہ السلام کی قوم عیسیٰ علیہ السلام کی قوم ان میں کچھ افراط تفریط تھا. عقل کافی نہیں ہے. عشق محض بھی کچھ نہیں ہے. عقل محض بھی کچھ نہیں ہے. یعنی کفایت نہیں ہے اللہ تعالیٰ کے نبی آئے. انہوں نے حکمتوں کو کامل کیا. پہلے نبیوں کے دور میں وہ حکمتیں.

[Left margin, partly legible:] استاذ صاحب چارپائی پر بیٹھ کر پڑھا رہے تھے کچھ طلبہ فرش پر بیٹھے تھے ... استاذ صاحب ... ان میں سے ... استاذ صاحب ... فرمایا ... ۱۲

احتمال ہے یہاں آیات میں بھی دو احتمال ہیں. یہاں آیات سے مراد آیات عقلیہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے عقلی آیات نازل فرمائیں اپنی وحدانیت پر صفات پر دلیل.

پر عمل تاں واجب نہیں ہوتا وہ تو دو پر ہوتا ہے تین تو پھر نکل جائینگے واجب ہوتا ہے فعل کرنا اور حرام ہوتا ہے
ترک کرنا ہوتا ہے تو حرام میں کف عن الحرام پر واجب ہوتا ہے تو پھر تین جو ہونگے احکام فقہ
سے نکل جائیں گے پس لازم باطل پس تو اس نے کہا عبارۃ علم بوجوب العمل بالاحکام مالازم کہ علم بالاحکام
کا نام کہے تو لازم باطل ہے یاں جی ۔۔۔ الا ان یقال ! کہ یہ اپنی جانب سے دیتا ہے کہ بعض
یہ تعریف کریں کہ وجوب عمل کو جو فقہ دینی تاں تو وہ اسکا جواب کوئی دے سکتا ہے کہ تعریف دو قسمیں ہوتی
ہیں حد یا جامع مانع تو وہ حدوں میں ہوتا ہے بعض تعریف ذاتیات سے اگر تعریف فقہ کی رسم سے ہو
رسم جو ہوتی ہے وہ لازم سے جائز ہوتی ہے مثلاً فقہ جو ہے علم بالاحکام تھا لیکن علم بالاحکام کو
تعبیر کیا علم بوجوب عمل کیا تو کیونکہ وجوب عمل احکام کو لازم ہے تو تعریف بالرسم ہے تعریف بالرسم
جو ہوتی ہے تو اس میں اگر جامع نہ ہو تو کوئی حرج نہیں ہے یاں جی ۔۔۔ اور اس سوال سے جواب یہ
کہ دو ربعض یہ جامع مانع جو ہوتی ہیں تعریفیں یہ حد میں ہوتی ہیں اب یہ تعریف بالرسم ہو
تو اس سے یہ ضروری نہیں ہے کہ تعریف بالرسم رسم شئے کی شئے کا خاصہ لازم یہ تعریف
باللازم ہے اصل تو تھا علم بالاحکام نے تعبیر کیا علم بوجوب العمل بالاحکام کیونکہ علم بالاحکام کو
ہوتے فی الجملۃ وجوب عمل لازم ہے تو وجوب عمل اس جگہ رکھ دیا علم بوجوب العمل بالاحکام کہہ دیا۔
تو تعریف باللازم ہے تعریف باللازم رسم ہوتا ہے تو رسم کیلئے شرط نہیں ہے کہ جامع مانع
ہو ترجمہ مگر یہ کہ کہا جائے بے شک یہ رسم ہے یہ فقہ کی تعریف رسم ہے پس جائز ہے
ساتھ لازم کے ۔ وفیہ ما فیہ تو اب بتایا ہے کہ اسکے اندر ایک اعتراض ہے جو اسی کے
اندر ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ جو احکام ہیں وہ ہیں مستحب مباح مکروہ ادلۃ تفصیلیۃ سے یہ احکام
مستنبط ہیں تو ان پر عمل واجب نہیں ہے تو علم بالاحکام کو وجوب عمل لازم ہوتا تاں یہاں بھی لازم
ہے یہ لازم نہیں ہے تو لازم کی نفی سے ملزوم کی نفی ہو جاتی ہے تو پھر یہ محمول بھی نہیں ہوگا کہ
یہ لازم فقہ پر محمول بھی نہیں ہوگا محمول معرَّف کیلئے شرط ہے کہ محمول ہو [illegible] تو ملزوم پایا گیا
وہ ہیں احکام احکام پائے گئے لیکن وجوب عمل جو لازم ہے وہ منفک ہے تو تعریف باللازم
نہ رہی ناں۔ یاں جی ۔۔۔ احکام ہیں لیکن وجوب عمل لازم تھا یہ لازم تاں نہیں ہے تو لازم
منفک ہو گیا اسکا مطلب یہ ہوگا کہ ملزوم پایا گیا تو لازم ہے ہی نہیں لہٰذا یہ تعریف صحیح نہیں ہے
دوسرا یہ ہے کہ ایک ہے لازم الماہیت ایک ہے لازم الوجود تو یہ جو وجوب عمل ہے یہ لازم الماہیت
نہیں ہے ماہیت جو ہوتی ہے وہ اپنے فردوں میں پائی جاتی ہے تو یہ لازم الوجود ہے کہ جو لازم الوجود

(۱۰۰)

ہے کہ کلیہ ہو یا جزئیہ

وما في المختصر ان لا انتاج الخ مختصر الاصول فقہ میں ابن حاجب کی کتاب ہے ان کا اس مسئلہ میں رد کرتے ہیں۔ انہوں نے فرمایا لا انتاج الا بالاول۔ انہوں نے کہا چار شکلیں نہیں ہے بلکہ شکل تو شکل اول ہی ہے باقی شکلیں نتیجہ نہیں دیتی کیونکہ ان کا نتیجہ لازم نہیں ہے اس لیے تو ہمیں اول کی طرف رد کرنا پڑتا ہے لزوم لذاتہ ہے ہی نہیں لہذا شکل اول کے علاوہ اور کوئی شکل نتیجہ دیتی ہی نہیں اس کا رد کرتے ہیں کہ یہ دعویٰ ہے بے بلا دلیل ہے کیونکہ لزوم لذاتہ کے یہ بات منافی نہیں ہے کہ ہم نے شکل اول کی طرف رد کیا بلکہ منافی لزوم لذاتہ کے یہ ہے کہ مقدمہ اجنبیہ کا دخل آجائے رد کرتے ہیں تو وہی موضوع محمول ہوتے ہیں ان میں تو کوئی مقدمہ اجنبیہ آتا ہی نہیں۔ مقدمہ اجنبیہ تو یہ ہوتا ہے اس کے موضوع محمول اور ہوں جو قیاس کے مقدموں میں نہیں ہیں صرف رد کرنا لزوم لذاتہ کے منافی نہیں ہے اگر مقدمہ اجنبیہ نہ ہو تو لزوم لذاتہ متعدد کو ہو سکتا ہے کہ اول کو بھی لازم ہوتے ثانی اور ثالث کو بھی لازم ہو۔ حالانکہ اس وقت منافی ہے جب مقدمہ اجنبیہ کا بیچ دخل آجائے وہ تو یہاں پر نہیں ہے۔ ثانی کو جب اول کی طرف رد کریں تو کبریٰ کا عکس کریں۔ اشرف المقدمتین میں تو ثانی اول کو شریک ہے صرف شکل ثانی کے کبریٰ میں حد اوسط محمول ہے اور شکل اول کے کبریٰ میں موضوع ہے اس لیے کہا کہ اس کا عکس کریں باقی حد اصغر صغریٰ میں اور حد اکبر کبریٰ میں رہے گی اور نتیجے کا بھی عکس نہیں کرنا پڑے گا

ترجمہ: اور وہ جو بیچ مختصر کے ہے یہ کہ نہیں انتاج مگر ساتھ اول کے پس ادعا ہے کیونکہ لزوم نہ واسطے مقدمہ اجنبیہ کے جائز ہے یہ کہ ہو لزوم لذاتہ ساتھ متعدد کے۔

والدوران مع الاول لا ینافیہ اب منشا غلطی بیان کرتے ہیں انہوں نے کہا کہ شکل ثانی کے نتیجہ کی صحت یا عدم صحت معلوم کرنی ہو تو اول کی طرف رد کرتے ہیں اسی طرح ثالث اور رابعہ۔ تو باقی شکلیں شکل اول کے ارد گرد گھومتی ہیں تب یہ

عوام لہذا شکل اول کا محتاج ہے اور لزوم لذاتہ ... باقی شکلیں ... نتیجہ دیتی ۱۲۶

اب علامہ کہتا ہے کہ جو مواقف میں آیا یہ ممنوع ہے یعنی جو نقص مطلقاً ہے
خواہ نقص فی الصفات ہو یا نقص فی الافعال ہو یہ محال عقلیہ میں سے ہے یہ اللہ تعالیٰ
میں محال عقلی ہے جتنے محالات عقلیہ ہیں اللہ تعالیٰ کی ذات ہر مرتبہ میں ان
سے پاک ہے۔ یعنی نقص فی الصفات کو تو کہتے ہو کہ مستحیل ہے عقلاً۔ اور
یہ نقص بمعنی صفات نقصان ہے۔ اور جو نقص فی الافعال ہے۔ یہ بھی نقص
بمعنی صفات نقصان ہے کیونکہ یہ وجوب ذاتی کے منافی ہے۔ نقص مطلقاً
وجوب ذاتی کے منافی ہے۔ اللہ تعالیٰ واجب الوجود ہے۔

ترجمہ اور وہ جو شیخ مواقف نے کہا کہ بے شک نقص فی الافعال رجوع کرتا ہے
طرف قبح عقلی کے پس ممنوع ہے کیونکہ وہ جو منافی ہے وجوب ذاتی کے صفۃ
یا فعلاً یہ استحالات عقلیہ میں سے ہے۔ جیسے شریک الباری ممتنع یہ بھی استحالہ
عقلیہ ہے تو ولد صاحبہ یہ محالات عقلیہ سے ہیں ان سے اللہ تعالیٰ ذات ہر مرتبہ
میں پاک ہے کیونکہ یہ وجوب ذاتی کے منافی ہیں۔ کذب یا جتنے افعال
ہوں قبیح۔ یہ کذب کو فعل بنا رہا ہے۔ کیونکہ بات معلوم کے اندر چلی ہوئی
ہے وہ پھر کذب کو بھی فعل بنایا۔ لیکن ہمارے استاذ صاحب فرماتے تھے کہ کذب
کلام کی صفت بنتا ہے۔ یہ فعل نہیں ہو سکتا۔ صدق کذب اس کا تعلق صفت
کلام سے ہے۔ خیر یہ بات الگ ہے۔ کہ کذب فعل ہے یا صفت کلام ہے۔

محمود الحسن دیوبندی نے ایک کتاب لکھی ہے اس کا نام رکھا جہد المقل
اس میں اس نے امکان ثابت کرنے کی سعی و کوشش کی ہے۔ بڑی موٹی کتاب
دو جلدیں۔ رشتہ نام رکھا کتاب کا جواب:

پہلی بات تو یہ ہے کہ کذب باری تعالیٰ کا صفت نقصان ہے۔ قبیح ہے۔ اور
انہوں نے عجیب عجیب باتیں کیں۔ بندہ کذب بول سکے تو اللہ تعالیٰ اگر نہ بول
تو بندے کی قدرت اللہ تعالیٰ سے زیادہ ہو جائے گی۔ یہ کون بات ہے کہ بندے کی قدرت
شمار ہو؟ ہم پوچھتے ہیں کہ بندے کو قدرت دی کس نے ہے۔ جو زیادہ ہو جائے
گی۔ بندے کو قدرت اللہ تعالیٰ نے دی ہے۔ اللہ تعالیٰ کی دی ہوئی ہے کوئی اس کی
مستقل ہے کہ زیادہ ہو رہی ہے۔ یہ اس طرح کی فضول باتیں کرتے ہیں۔

اب علامہ کہتا ہے کہ جو مواقف میں آیا یہ ممنوع ہے یعنی جو نقص مطلقاً ہے
خواہ نقص فی الصفات ہو یا نقص فی الافعال ہو یہ محال عقلیہ سے ہے یہ اللہ تعالیٰ
میں محال عقلی ہے جتنے محالات عقلیہ ہیں اللہ تعالیٰ کی ذات کے مرتبہ میں ان
سے پاک ہے۔ یعنی نقص فی الصفات کو تو کہتے ہو کہ مستحیل ہے عقلاً۔ اور
یہ نقص بمعنی صفات نقصان ہے۔ اور جو نقص فی الافعال ہے۔ یہ بھی نقص
بمعنی صفات نقصان ہے کیونکہ یہ وجوب ذاتی کے منافی ہے۔ نقص مطلقاً
وجوب ذاتی کے منافی ہے۔ اللہ تعالیٰ واجب الوجود ہے۔
کہ جیسا اور وہ جو شیخ مواقف نے کہا کہ بے شک نقص فی الافعال رجوع کرتا ہے
طرف قبیح عقلی کے پس ممنوع ہے کیونکہ وہ جو منافی ہے وجوب ذاتی کے صفۃً
یا فعلاً یہ استحالات عقلیہ سے ہے۔ جیسے شریک الباری ممتنع ہے یہ بھی استحالہ
عقلیہ ہے تو والد صاحب یہ محالات عقلیہ سے ہیں ان سے اللہ تعالیٰ ذات کے مرتبہ
میں پاک ہے کیونکہ یہ وجوب ذاتی کے منافی ہیں۔ کذب یا جتنے افعال
ہوں قبیح۔ یہ کذب کو فعل بنا رہا ہے۔ یوں کہ بات مقلوں کے اندر چلی ہوئی
ہے وہ پھر کذب کو بھی فعل بنایا۔ لیکن ہمارے استاذ صاحب فرماتے تھے کہ کذب
کلام کی صفت بنتا ہے۔ یہ فعل نہیں ہو سکتا۔ صدق کذب اس کا تعلق صفت
کلام سے ہے۔ خیر یہ بات الگ ہے۔ کہ کذب فعل ہے یا صفت کلام ہے۔
محمود الحسن دیوبندی نے ایک کتاب لکھی ہے اس کا نام رکھا جہد المقل
اس میں اس نے امکان ثابت کرنے کی سعی و کوشش کی ہے۔ بڑی موٹی کتاب
وہ چھپی۔ [illegible] نام رکھا کتاب کا جواب۔
پہلی بات تو یہ ہے کہ کذب باری تعالیٰ کا صفت نقصان ہے۔ قبیح ہے۔ اور
انہوں نے عجیب عجیب باتیں کیں۔ بندہ کذب بول سکے تو اللہ تعالیٰ اگر نہ بولے
تو بندے کی قدرت اللہ تعالیٰ سے زیادہ ہو جائے گی۔ یہ کون بات ہے کہ بندے کی قدرت
زیادہ ہو۔ ہم پوچھتے ہیں کہ بندے کو قدرت دی کس نے ہے۔ جو زیادہ ہو جائے
گی۔ بندے کو قدرت اللہ تعالیٰ نے دی ہے۔ اللہ تعالیٰ کی دی ہوئی ہے کوئی اس کی
مستقل ہے کہ زیادہ ہو رہی ہے۔ یہ اس طرح کے بہت سے مسائل ہیں۔

(۲۰۶)

اب علامہ کہتا ہے کہ جو مواقف میں آیا یہ ممنوع ہے یعنی جو نقص مطلقاً ہے خواہ نقص فی الصفات ہو یا نقص فی الافعال ہو یہ محال عقلیہ ہے یہ اللہ تعالیٰ میں محال عقلی ہے جتنے محالات عقلیہ ہیں اللہ تعالیٰ ذات کے مرتبہ میں ان سے پاک ہے۔ یعنی نقص فی الصفات کو تو کہتے ہو کہ مستحیل ہے عقلاً۔ اور یہ نقص یعنی صفات نقصان ہے۔ اور جو نقص فی الافعال ہے۔ یہ بھی نقص یعنی صفات نقصان ہے کیونکہ یہ وجوب ذاتی کے منافی ہے۔ نقص مطلقاً وجوب ذاتی کے منافی ہے۔ اللہ تعالیٰ واجب الوجود ہے۔

ترجمہ اور وہ جو شیخ مواقف نے کہا کہ بے شک نقص فی الافعال رجوع کرتا ہے طرف قبح عقلی کے پس ممنوع ہے کیونکہ وہ جو منافی ہے وجوب ذاتی کے صفۃ یا فعلاً یہ استحالات عقلیہ سے ہے۔ جیسے شریک الباری ممتنع یہ بھی استحالہ عقلیہ ہے تو ولی صاحب یہ محالات عقلیہ سے ہیں ان سے اللہ تعالیٰ ذات کے مرتبہ میں پاک ہے کیونکہ یہ وجوب ذاتی کے منافی ہیں۔ کذب یا جتنے افعال ہوں قبیح۔ یہ کذب کو فعل بنا رہا ہے۔ کیونکہ بات مقولوں کے اندر چلی ہوئی ہے وہ پھر کذب کو بھی فعل بنایا۔ لیکن ہمارے استاذ صاحب فرماتے تھے کہ کذب کلام کی صفت بنتا ہے۔ یہ فعل نہیں ہو سکتا۔ صدق کذب اس کا تعلق صفت کلام سے ہے۔ خیر یہ بات الگ ہے۔ کہ کذب فعل ہے یا صفت کلام ہے۔

محمود الحسن دیوبندی نے ایک کتاب لکھی ہے اس کا نام رکھا جہد المقل اس میں اس نے امکان ثابت کرنے کی سعی و کوشش کی ہے۔ بڑی موٹی کتاب دو جلدیں۔ اس کا نام رکھا کتاب کا جواب۔

پہلی بات تو یہ ہے کہ کذب باری تعالیٰ کا صفت نقصان ہے۔ قبیح ہے۔ اور انہوں نے عجیب باتیں کیں۔ بندہ کذب بول سکے تے اللہ تعالیٰ نہ بول سکے تو بندے کی قدرت اللہ تعالیٰ سے زیادہ ہو جائے گی۔ یہ کون بات ہے کہ بندے کی قدرت زیادہ ہے۔ ہم پوچھتے ہیں کہ بندے کو قدرت دی کس نے ہے۔ جو زیادہ ہو جائے گی۔ بندے کو قدرت اللہ تعالیٰ نے دی ہے۔ اللہ تعالیٰ کی دی ہوئی ہے تو کیا اس کی مستقل ہے کہ زیادہ ہو رہی ہے۔ یہ اس طرح کہتے ہیں مسائل۔

مسلم الثبوت ص ۲۶ سبق ۱

ثم فی تسمیۃ الکلام فی الازل خطابا خلاف اھ۔ پیچھے بحث آئی حکم خطاب اللہ ہے۔ خطاب
اللہ یعنی کلام نفسی۔ کلام نفسی صفت ہے اور ازل میں ہے اس میں بحث ہے کہ ازل میں
خطاب ہے یا نہیں ہے۔ اس میں اختلاف ہے۔ جب خطاب میں اختلاف ہو گیا۔ حکم بھی
خطاب ہے۔ تو حکم میں بھی خطاب ہو جائے گا۔ یعنی ازل میں حکم تھا یا نہیں تھا۔ خطاب
اللہ تعالی المتعلق بافعال المکلفین۔ ثم فی تسمیۃ اھ سے پھر تم یہ مسئلہ ذکر فرمایا ہوں کہ یہ ہر مرتبہ میں
موخر ہے پیچھے حکم کی تعریف خطاب اللہ تعالی۔ خطاب اللہ تعالی کا کلام ہے۔ کلام نفسی اس
کی صفت ہے۔ کلام نفسی کا تسمیہ خطاب کہ اس کو خطاب کہہ سکتے ہیں کہ نہیں کہہ سکتے اس میں
اختلاف ہے۔ والحق - جب خلاف ہو گیا تو بعض نے کہا ازل میں کلام خطاب ہے۔ اور بعض
دوسروں نے کہا۔ کلام ازل میں خطاب نہیں ہے۔ تو اپنا مختار بیان فرماتے ہیں کہ حق
بات یہ ہے کہ یہ اختلاف لفظی ہے۔ اصل خطاب کی تفسیر میں اختلاف ہے۔ خطاب
کی دو تفسیریں ہیں ایک مایُفْہِمُ۔ دوسری تفسیر ہے: ما اَفْہَمَ۔ مایُفْہِمُ کا معنی
ہے خطاب وہ ہے جو افہام کرتا ہے یا کرے گا۔ ما افہم۔ خطاب وہ کلام ہے جو افہام
کیا ہو اس نے۔ اگر تفسیر ہو مایُفْہِمُ سے تو پھر خطاب ہے ازل میں خطاب ہے کیونکہ آگے
کہ افہام کرتا ہے یا کرے گا۔ ازل میں کلام خطاب ہے۔ اگر تفسیر ما اَفْہَمَ ہو: خطاب وہ
ہے جو افہام کر دیا ماضی میں۔ تو پھر ازل سے پہلے ماضی تو کوئی نہیں۔ عہ۲ تو انہوں نے کہا:
کلام ازل میں خطاب نہیں ہے۔ خلاصہ: جنہوں نے پہلی تفسیر کی انہوں نے کہا: کلام ازل
میں خطاب ہے عہ جنہوں نے دوسری تفسیر کی انہوں نے کہا کلام ازل میں عہ خطاب نہیں ہے
ترجمہ: پھر بیچ تسمیہ کلام کے خطاب بیچ ازل میں خلاف ہے اور حق یہ ہے کہ بے شک
اگر تفسیر کیا جائے خطاب ساتھ اس کے جو افہام کرتا ہے یا کرے گا ہو گا کلام خطاب بیچ ازل کے
اور اگر تفسیر کیا جائے خطاب ساتھ نہیں ہو گا بلکہ ہو گا بیچ مالایزال (مستقبل کے) مستقبل آئے
گا کا افہام ہو گا۔

و ینبنی علیہ الحکم فی الازل او فیما لایزال — اب اسی بات کو بیان کرتا ہے کہ اسی پر جو دوسرا
اختلاف مبنی ہے۔ خطاب میں اختلاف ہے تو پھر حکم میں بھی اختلاف ہو گا کیونکہ حکم کی
تعریف خطاب اللہ تعالی۔ جو خطاب کی تعریف مایُفْہِمُ سے کرتے ہیں گے۔ پھر ازل میں حکم ہے:

عہ۲ ازل میں پہلا معنی تو افہام کر دیا۔ ۱۲

عہ تو پھر بالاتفاق کلام ازل میں خطاب نہیں ہے

عہ تو بالاتفاق کلام خطاب ہے ۱۲

کوئی آ رہی ہیں. کوئی اُڑ کے جا رہا ہے. کوئی بیٹھی جا رہی ہے. تو دیکھے گا تو پھر تم سمجھو گا کہ کوئی ایک پروگرام ہے
ایک پروگرام میں لگے ہوتے ہیں لیکن جب ایک ایک فرد کو دیکھے گا تو یہ اپنے مجبوری کے لئے جا رہا ہے اور وہ
کھانے کی تلاش میں۔ ان کا اپنا کام ہے۔ یہ ایک کلی طبعی ہے۔ اس طرح ہوتا ہے کلی طبعی۔ چیونٹی کا مثال اس
طرح تو نہیں کہ کلی طبعی خارج میں اکیلی بیٹھا اور یہ بھی کلی۔ خارج میں جو ہوتا ہے شخص ہوتا ہے
فرد واحد مشخص ہوگا۔ کلی طبعی کا یہ معنی ہے۔ — یا تو امتثال کی علت مجموع من حیث مجموع یا کل واحد
واحد یا غیر معین ہے وہی واحد مبہم آگیا۔ احدھما۔ مجموع من حیث مجموع تو نہیں ہو سکتے۔ کیونکہ
ورنہ سارے واجب ہوں گے۔ پھر ایک ایک کو کہیں گے کہ علت ہے تو ناقصہ ہے۔ جزئیں۔ اب مجموع آیا
کے امتثال۔ جو یہ بھی واجب ہے یہ بھی، یہ بھی — تو جمیع واجب ہوں گے۔ اور اگر ہو کل
واحد تو ہر ایک ایک امتثال کی مستقل علت ہوگا۔ ہیں دو لفظ تو مستقل علت۔ اور اگر واحد مبہم ہو
تو واحد مبہم تو مجہول ہوتا ہے۔ کس کو کہیں گے کہ یہ۔ واحد مبہم کا تو اسے علم نہیں ہے معلوم
نہیں ہے تو وہ امتثال نہیں کر سکے گا۔ امتثال نہیں ہوگا تو خارج میں موجود نہیں ہوگا۔ اس کا
وقوع نہیں ہو سکے گا تو لہٰذا معین معین ہوگیا:

ترجمہ: اور دوسری وار اگر آئے ساتھ کل کے معاً پس امتثال یا ساتھ کل کے ہے (جو مجموع) پس
واجب ہوگا کل یا ساتھ ہر ایک ایک کے پس لازم آئے گا تعدد علل تامہ کا یا ساتھ ایک لا بعینہ کے
اور وہ غیر موجود ہے پس متعین ہوگیا معین۔

اقول لا یلزم وجوب الکل بالامتثال الخ۔ اب کہتا ہے کہ ہم کہتے ہیں۔ کل ادا کرے تو امتثال آئے گا تو تم
کیا کہو گے۔ تو پھر کل واجب ہوں گے۔ تو کہتا ہے یہ تو تب ہے کہ کل بدل نہ ہو۔ اگر کل بدل ہو تو پھر
کل کا وجوب نہیں آیا۔ مطلب ہے مجموع من حیث مجموع ادا کر دے۔ امتثال کرے جمیع کو۔ اتیان
کرے ان کا۔ تو امتثال ہوگیا لیکن کل کا وجوب ضروری نہیں۔ کیوں کہ کل بدل ہے۔ وہ جو واجب
تھا وہ تھا احدھما۔ اب اس نے سارے کر دیے۔ یہ سب کا وجوب نہیں آیا، بلکہ یہ قائم
مقام ہے اس احدھما کا۔ ہاں جی۔ اگر سارے ادا کر دے تو امتثال آگیا لیکن کل کا وجوب لازم
نہیں ہے۔ کیونکہ یہ اس وقت تھا۔ مستقل بالاصالۃ ہوتا۔ کل کا امتثال امر مبہم کا قائم مقام
ہے۔ واجب تھا احدھما اس نے سارے کر دیے۔ اس سے امتثال آگیا لیکن واجب کل نہیں ہوا
کیونکہ یہ کل بدل اس واجب کا جو احدھما تھا۔ ٹھیک ہو نا۔ اب اس کی ایک مثال
دیتا ہے۔ مثلاً ایک ہے علت تامہ کہ مرکب۔ ایک جزء معدوم ہے۔ ایک جزء کے عدم سے
علت تامہ پر عدم آئے گا۔ تو ہر جزء کا عدم بھی علت تامہ ہے۔ کل کے عدم کی۔

نقیضین ہے اس کو کہتے ہیں تکلیف بالمحال ۔ واجب مقدمے کے بغیر ہو سکتا ہی نہیں کیونکہ تم کہو واجب
بھی ہے ترک کرنا ہے اور اس کے بغیر ہو سکتا نہیں تو وہ اس کا عدم بھی ہوگا۔ وجود بھی ہے عدم بھی
ہے اجتماع نقیضین ۔ ٹھیک ہے جی ۔ یہ اصول فقہ ہے ۔ جناب ۔ مشکل ہے کہ مسلم الثبوت مبتدی طلباء
میں تھی ۔ اگر یہ نہ ہو تو مشکل ہے ۔ واجب کا مقدمہ واجب نہیں ہے مقدمہ تو موقوف علیہ
ہوتا ہے ۔ اس کے بغیر فعل ہو سکتا ہی نہیں ۔ تو واجب نہیں ہے تو ترک بھی جائز ہے ۔ یہ واجب
ہے تو موقوف علیہ کا ترک بھی جائز ۔ تو وہ موقوف بغیر موقوف علیہ کے وجود میں نہیں آسکتا
تو وہ نہ ہوگا واجب ہے کر دو ۔ موقوف علیہ کا ترک جائز ہے ۔ اس کا عدم بھی ہوگا پھر وجود
اور عدم دونوں اکٹھے ہو جائیں گے ۔ تمہارے سے ہوگی طلب ۔ یہ اس طرح ہے کہ کرو بھی تم
نہ بھی کرو ۔ ایک ہی وقت ۔ وہ کرے یا نہ کرے ۔ واجب کہتا ہے کرے ۔ تو مقدمہ کہتا ہے
کہ نہ کرے ۔ تو وہ مکلف ہے کیسے دونوں اکٹھے صادر ہو سکتے ہیں ۔ یا فعل ہوگا تو
یا نہیں ہوگا ۔ اجتماع نقیضین ہے تو تکلیف بالمحال ہے لہذا ماننا پڑے گا کہ تکلیف واجب
کی بغیر تکلیف مقدمے کی محال کو پہنچائے گی ۔ تو تکلیف بالمحال تو باطل ہے لہذا تکلیف واجب
کی بغیر تکلیف مقدمے کے باطل ہوگی تو مقدمہ واجب ہو گیا ۔
ترجمہ ۔ واسطے ہمارے یہ دلیل ہے کہ طلب ما تو واجب کے (تکلیف میں طلب ہوتی ہے) بغیر طلب
مقدمے کے پہنچائے گی طرف تکلیف محال کے ۔

21-27 الاتری تحقیق اسباب الواجب واجب اذ ۔ اب اس دلیل پر تائید دیتا ہے ۔ ایک شئی ہے واجب ۔ تو واجب
ہم نے کرنا ہے ۔ واجب کے جو اسباب ہیں ان کی تحقیق بھی واجب ہو جاتی ہے کیونکہ بغیر اسباب کے واجب
ادا نہیں ہوتا تو واجب کی تحقیق کرنی ہے تو اسباب کی تحقیق بھی واجب ہو جاتی ہے اور حرام جو ہے
تو وہ حرام ہے ۔ نہیں کرنا ۔ تو حرام کے اسباب بھی حرام ہو جاتے ہیں ۔ کیونکہ اگر حرام نہ کرے تو اسباب
اپنائے گا تو پھر تو حرام میں وقوع ہو جائے گا ۔ تو حرام کے اسباب بھی حرام ہوتے ہیں ۔ تو واجب
جو ہے اس کے اسباب کی تحقیق بھی واجب ہو جاتی ہے ٹھیک جی ۔ دلیل پیچھے آگئی اب اس پر
تائید پیش کرتا ہے ۔ کیا تم نے دیکھا نہیں کہ ایک کام واجب ہے اس کے اسباب اپنانا بھی واجب
ہو جاتا ہے وہ اس لیے واجب ہو جاتا ہے ان اسباب کے اپنانے کے بغیر واجب ادا نہیں
ہوتا ۔ حرام کے اسباب بھی حرام ہوتے ہیں ۔ کیونکہ ان تک بندہ حرام سے بچ نہیں
سکتا حرام سے جتنے تک اسباب کو حرام نہ سمجھے ۔ تو اسباب حرام ہوتے ہیں ۔ اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں
فرمایا ولا تقربوا الزنٰی زنا کے قریب نہ جاؤ ۔ زنا حرام ہے ۔ اس کے قریب سے منع فرمایا ۔ کیونکہ اسباب

انہ صلوۃ۔ واجب ہے۔ تو نماز صحیح ہوگی۔ ہاں جی۔ وجوب اور حرمت کے متعلق حقیقۃً ایک نہیں ہے
یعنی جو نماز پڑھ رہا ہے دار مغصوبہ میں۔ کون فی الحیز واحد بالشخص ہے۔ واحد بالجنس ہو تو نیچے
انواع ہوں گے۔ واحد بالنوع ہوں تو نیچے اصناف ہوں گے۔ واحد بالشخص ہو ~~تو نیچے~~ تو کبھی اعتبار
سے تعدد آئے گا۔ اب کون فی الحیز اس کے دو اعتبار ہیں ایک یہ کہ یہ کون نماز کا کون ہے یہ نماز
پڑھ رہا ہے۔ اس اعتبار سے امر ہے نماز قائم کرو۔ اس اعتبار سے نماز مامور بہ ہے تو ادا کرے تو صحیح ہے
اور اس کی ذی ہے کہ یہ کون فی الحیز کون غصب کا ہے تو منہی عنہ ہے اب کون فی الحیز میں اعتباری
تعدد آ گیا۔ کون من حیث انہ صلوۃ اور کون من حیث انہ غصب۔ کون من حیث انہ صلوۃ
یہ واجب ہے۔ اور کون من حیث انہ غصب اس اعتبار سے حرام ہے۔ تو اتحاد متعلقین حقیقۃً
متحد نہیں ہے۔ چلو جی۔

توجیہ: دلیل واسطے ہمارے عدم اتحاد متعلقین کا حقیقۃً کیونکہ کون فی الحیز اگرچہ ہے واحد بالشخص
لیکن وہ متعدد ہے باعتبار اس کے یہ کون اس حیثیت سے کہ نماز ہے اور کون ہے اس حیثیت سے کہ غصب
ہے۔ واجب کا کون اور ہے اور حرمت کا کون اور ہے۔ وہی کون حرام اور وہی کون واجب یہ جمع نہیں
ہو سکتا۔ چلو جی۔

قیل النہی عن الکون فی المکان المغصوب الخ۔ اب اس کا جواب دیا وہ یہ ہے کہ جب کون فی الحیز
من حیث انہ غصب یہ کون ہے اس میں ہے نہی۔ غصب سے منع ہے کون فی الحیز من حیث انہ
غصب ہے منہی عنہ حرام ہے تو یہ نہی دلالت کرتی ہے کہ کون من حیث انہ صلوۃ وہ کون من حیث انہ
غصب کا غیر ہو۔ غیر ہونا چاہیے۔ یعنی نماز پڑھو دار مغصوبہ نہ ہونا۔ نہی دلالت کرتی ہے کہ
نماز کا کون وہ ہونا چاہیے جو کون من حیث انہ غصب کا غیر کون ہو۔ تو لہذا اگر تو وہ غیر
نہیں ہے۔ لہذا نماز صحیح نہیں ہوگی۔ ہاں جی۔ کون من حیث انہ غصب اس سے ہے نہی۔ اور
یہ نہی دال ہے کہ جو کون مطلوب ہے۔ امر ہے نماز کا۔ نماز قائم کرو۔ کون من حیث انہ صلوۃ اس
کون کا غیر ہو۔ یعنی نماز کا امر ہوا۔ تو یہ مطلب ہے کہ نماز قائم کرو بلا دار مغصوبہ میں
نہ ہو۔ اب جو دار مغصوبہ میں ہے تو پھر۔۔۔ کیونکہ جو امر ہے کہ کون ایسا ہو نماز کا جو دار
مغصوبہ نہ ہو کیونکہ نہی ہے۔ اور نہی دلالت کر رہی ہے نماز مطلوب ہے ایسے کون میں ہو جو کون
من حیث انہ غصب نہ ہو اس کا غیر ہو۔ تو لہذا تو اسی دار مغصوبہ میں پڑھی ہے
لہذا نماز فاسد ہوگی صحیح نہیں ہے۔ ہاں جی۔ ہوگا نماز کا امر ہے کہ نماز پڑھو بلا دار
اس کا کون دار مغصوبہ کا کون نہ ہو۔ اس سے نہی ہے۔ وہ نہی دلالت کرتی ہے کہ

نماز دار مغصوبہ کے غیر میں ہو۔ جیسے ایسا ہو جو دار مغصوبہ کا غیر ہو۔ یہ تو دار مغصوبہ
میں آ گئی تو نماز صحیح نہیں ہو گی جیسا امر ہے ویسا ادا نہیں کر رہا ہے۔ امر یہ کہ ایسے کون
میں کرو جو دار مغصوبہ کا غیر کون ہو۔ اب یہ جو دار مغصوبہ کا کون ہے۔ اس میں مامور بہ
کی ادائیگی طلب کے موافق نہیں ہے۔ طلب تو یہ ہے کہ تم نماز کو ادا کرو جو ایسے کون میں جو دار
مغصوبہ کے کون کا غیر ہو۔ کیوں جو نہی ہے۔ دار مغصوبہ میں ہونا۔ اس سے جو نہی ہے۔ امر بالصلوٰۃ
یہ ہے کہ اس کے غیر میں نماز ہو۔ وہ تو دار مغصوبہ میں پڑھ رہا ہے۔ لہذا نماز فاسد ہو گی صحیح نہیں
ہے۔ کیونکہ نہی جو ہوتی ہے کسی شئی سے تو منہی عنہ جو ہوتا ہے وہ فاسد ہوتا ہے۔ نماز اس میں ہو رہی
ہے تو نماز فاسد ہو گی۔ ٹھیک جی۔
کہا گیا نہی کون سے فی مکان مغصوب کے دلالت کرتی ہے اس اوپر اس کے بے شک کون مطلوب بیچ
امر بالصلوٰۃ کے غیر اس کا ہے۔

اقول الدلالۃ ممنوعۃ اٰہ اب اس کا جواب دیتا ہے۔ پہلا جواب یہ ہے۔ تم نے کہا نہی عن الکون فی المکان
المغصوب۔ غصب سے جو نہی ہے وہ دلالت کرتی ہے کہ نماز کا کون دار مغصوبہ کے کون کا غیر ہونا چاہیے
یہ کہتا ہے کہ ہم اس دلالت کو نہیں مانتے کیونکہ جو دلالت ہے یہ فرع ہے تضاد کی۔ پہلے تضاد
ہو تب پھر یہ اس پر متفرع ہوگا جب تضاد ہی نہیں ہے۔ ہم نے جائز رکھا۔ دار مغصوبہ کا کون۔ کون
فی الحیز یہ واحد بالشخص ہے اعتبارًا کون متعدد ہیں اس حیثیت سے کہ کون ہے نماز کا تو واجب ہے
اور اس حیثیت سے کہ کون ہے غصب کا تو ممنوع ہے۔ تو منع اور امر علیحدہ علیحدہ ہیں۔ جب ہم
نے یہ جائز رکھا کہ امر نہی اکٹھے ہو سکتے ہیں۔ تضاد نہیں ہے کہ تم کہو امر بالصلوٰۃ میں جو کون ہے وہ اس
کا غیر ہو یہ تضاد کی فرع ہے یہاں پہ تضاد نہیں ہے۔ یہ دار مغصوبہ میں کون وجوب اور
حرمت امر اور نہی جمع ہو سکتی ہے۔ ہاں جی۔ یہ دلالت ممنوع ہے ہم دلالت کو تسلیم نہیں کرتے۔
یہ تو فرع ہے تضاد کی۔ حرمت اور وجوب اکٹھے نہیں ہو سکتے۔ اور یہاں پر اکٹھے ہو سکتے ہیں۔ ہم اجتماع
کے قائل ہیں۔ واحد بالشخص ہو اور اعتباری تعدد آ گیا تو حرمت اور وجوب جمع ہے ان کا متعلق
غیر غیر ہے۔ تو واجب کا کون من حیث انہ صلوٰۃ ہے اور حرمت کا ہے غصب سے تو تضاد نہیں
ہے۔ تضاد تو یہ ہوتا ہے کہ دو وجودی ایک محل میں ایک جہت سے جمع نہیں ہو سکتے۔ یہاں پر تو جہتیں متعدد
ہیں۔ لہٰذا تضاد نہیں ہے۔ اب دوسری وجہ۔ تم نے کہا۔ کہ نہی دلالت کرتی ہے کہ نماز کا جو امر ہے اس کی
وجوب ہے۔ اس کا کون منہی عنہ کون کا غیر ہو۔ ہم کہتے ہیں ایسے تو نہیں ہے امر بالصلوٰۃ ہے۔ اقیموا الصلوٰۃ الایۃ
اس میں کوئی دلالت ہے کہ تم نماز قائم کرو بعد دار مغصوبہ میں نہ ہو۔ یہ امر مطلق ہے۔

تم نماز پڑھو. اب مثال دار مملوکہ ہو خواہ مغصوبہ ہو. اس میں کوئی قید نہیں ہے. امر بالصلوٰۃ مطلق ہے نماز پڑھو حقیقتہ. امر ہوتا ہے تو اس میں کوئی تقیید نہیں ہوتی. ہاں آگے. گویا یہ معارض ہے کہ تم یہ تو ہو کہ لنی دلالت کرتی ہے کون وجوب اس کا غیر ہو. امر مطلق ہے وہ کہتا ہے نماز پڑھو. جو کون بھی ہو لہذا من حیث الله غصب وہ ہو یا اس کا غیر کون ہو اس میں کوئی تقیید تو ہے نہیں. تو پھر یہ معارضہ آگیا. تمہاری بات معارض ہو گئی. یہ دلالت کمال ہے منافی الدلالۃ. امر اس نماز کو بھی شامل ہے جو دار مغصوبہ میں ہے. چلو آگے.

ترجمہ. کہتا ہوں میں دلالت ممنوعہ ہے کیونکہ یہ وقوع ہے تضاد کی اور جب جائز رکھا ہم نے اجتماع کو واسطے نظر کرنے کے طرف اس کے بے شک امر مطلق ہے چنانچہ حقیقت ہے اس کی (امر کی حقیقت اطلاق ہوتا ہے) پس کہاں ہے دلالت.

مقصد کیا امر عبدہ الخ: اب کہتا ہے کہ ہم تم کو اس کی نظیر بیان کرتے ہیں مثلاً اپنے غلام. آقا نے اس کو کہا کہ کپڑا سیے. اس کا امر کیا اور سفر سے منع کیا. اس نے سفر بھی کیا تو کپڑا بھی سیا. ہم کہیں گے یہ مطیع بھی ہے تو عاصی بھی ہے. لیکن مطیع اس لحاظ سے ہے کہ امر بجا لایا ہے کپڑا سیا. اور عاصی اس لئے ہے کہ اس نے سفر کیا. منہی عنہ کا ارتکاب کیا. واجب اور حرام کا ارتکاب ہوا مطیع اور عاصی ہوا لیکن جمع ہے. مطیع بھی ہے. تو عاصی بھی ہے. مطیع اور لحاظ سے ہے اور عاصی اور لحاظ سے ہے. ہاں آگے. یہ اس طرح ہو جائے گا کہ مولیٰ نے غلام کو حکم دیا کہ کپڑا سیے اور سفر سے منع کیا. اس نے سفر بھی کیا اور کپڑا بھی سیا. ہم کہیں گے مطیع بھی ہے اور عاصی بھی. تو اس طرح جو پیچھے آیا کہ دار مغصوبہ میں نماز. مولیٰ تعالیٰ نے حکم کیا کہ نماز پڑھو. اور دار مغصوبہ کے استعمال سے منع کیا. اب بندے نے نماز کو پڑھی دار مغصوبہ میں. تو مطیع بھی ہے اور عاصی بھی ہے. مطیع اس لئے ہے کہ اس نے امر کا امتثال کیا ہے. عاصی اس لئے کہ منہی عنہ کا ارتکاب ہے. جیسے کہاں پر جمع ہیں. یعنی غلام میں مطیع اور عاصی ہونا جمع ہے امر اور نہی جمع ہیں. وجوب اور حرام جمع ہیں. تو اسی طرح دار مغصوبہ میں نماز اس حیثیت سے کہ نماز ہے واجب ہے. اور حرام اس لئے ہے کہ دار مغصوبہ ہے. نماز کو کیوں کہتے کہ صحیح نہیں ہے یہ یاں وقت یا تو نماز کی شرائط نہیں پائی گئیں. یا ارکان نہیں پائے گئے. ارکان تو پائے گئے. قیام، قراءت، رکوع، بیٹھنا، سجود. عدم یا یہ کہ کوئی شرط نہ پائی جائے. شرط یہ ہے کہ معصوم نہ ہو. وضو بھی ہے. تو استقبال قبلہ بھی ہے کپڑے بھی پاک تھے جگہ بھی تھی یا کوئی اور چیز ہو جب کوئی نہیں ہے تو نماز صحیح ہے ہاں. منہی عنہ کا ارتکاب کیا ہے

جو دیکھا امر مطلق کے تو ہو دلالت ان

یہ گناہ ہے حرام ہے۔ نماز اس کی صحیح ہو گئی۔ قضا نہیں کرنی پڑے گی۔ چوتھی:

ترجمہ: پس ہو گیا جیسا کہ حکم لگا کر سید اپنے عبد کو ساتھ جنایت کے اور منع کرے سفر سے پس بیچ دیا اس نے اور سفر کیا پس بے شک وہ مطیع ہے اور عاصی ہے قطعاً۔

والنقض بصوم یوم النحر مدفوع اب کسی نے نقض کیا کہ تمہاری دلیل پائی گئی ہے مدعی متخلف ہے وہ جیسے اس طرح کہ صوم یوم النحر۔ نذر مانی کہ قربانی کے دن روزہ رکھے گا للہ علی۔ تو اب اس نے قربانی کے دن روزہ رکھا۔ تمہارے قاعدے کے مطابق صوم یوم النحر واحد بالشخص ہے۔ یہ بھی نظر کرو کہ کون سے عید الضحیٰ کا اور منع ہے اس دن تو پورا تو حرام ہے۔ اور یہ لحاظ کرو کہ یہ کون روزے کا ہے اللہ تعالیٰ کی عبادت ہے۔ نذر مانی ہے ولیوفوا نذورہم الآیۃ اپنی نذروں کو پورا کرو۔ چاہیے کہ یہ روزہ صحیح ہونا چاہیے حالانکہ فاسد ہے۔ یہ انہوں نے نقض کیا۔ تو اس کا جواب دیا۔ نقض مدفوع ہے پہلے تو ہم کہتے ہیں کہ یہ تم کو کس نے کہا روزہ صحیح نہیں ہے ہم کہتے ہیں روزہ صحیح ہے۔ اس کی نذر پوری ہو گئی۔ تخلف ممنوع ہے۔ ہمارے نزدیک اس کی ذمہ داری پوری ہو گئی۔ روزہ رکھ لیا۔ اور اگر ہم تسلیم کر لیں کہ روزہ صحیح نہیں ہے اور مدعی متخلف ہے۔ تو اس کی یہ وجہ نہیں ہے کہ اس لیے صحیح نہیں ہے کہ یوم النحر میں روزہ رکھا اس لیے صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ حرمت اور عبادت متنافی ہیں۔ ایک جہت سے ایک محل میں جمع ہو رہے ہیں یہ وجہ نہیں ہے بلکہ ایک مانع آ گیا اور وہ نہی ہے جو فساد صوم پر دلالت کر رہی ہے۔

ہاں جی۔ نقض کا جواب دیتا ہے۔ نقض یہ ہو گیا یوم النحر کو روزہ صحیح ہونا چاہیے۔ نذر مانی تمہاری دلیل پائی گئی ہے مدعی متخلف ہے۔ اس کا جواب دیتے ہیں دلیل بھی پائی گئی ہے مدعی متخلف نہیں ہے۔ بلکہ اس کا روزہ صحیح ہے۔ اس کی نذر پوری ہو جائے گی۔ عہدہ سے نکل جائے گا بری ہو جائے گا۔ اور اگر تسلیم کر لیں کہ مدعی متخلف ہے تو وہ اس لیے نہیں ہے کہ روزہ کا صحیح نہیں ہوا یعنی لیا یا پر مانع آ گیا۔ دلیل بھی پائی جائے مدعی متخلف ہو تو وہ اس وقت ہے کہ دلیل پائی گئی لیکن ایک مانع آ گیا جس نے اس کو ــــ وہ مانع نہی ہے کہ یہ روزہ عہد الٰہی کا ہے۔ اس دن تم روزہ نہ رکھو۔ اس نے ارتکاب کیا۔ روزہ رکھا۔ نہی جو ہوئی۔ تو روزہ فاسد ہو گیا مانع کی وجہ سے۔ ہاں جی۔ سمجھ آ جائے گا۔

ترجمہ: اور نقض ساتھ روزہ دن نحر کے مدفوع ہے بایں طور کہ تخلف ممنوع ہے (ہم کہتے ہیں کہ دلیل پائی گئی تو مدعی متخلف نہیں ہے) پس نزدیک ہمارے نکل جائے گا عہدہ سے ساتھ روزہ رکھنے کے بیچ دن نحر کے اور اگر تسلیم کر لیں کہ مدعی متخلف ہے پس یہ عدم صحت ہے واسطے مانع کے اور وہ نہی دال اوپر فساد صوم کے بیچ دن نحر کے۔) اب یہ لازم ہے کہ تم نے

ع
اور اگر تسلیم کر لیں ۱۲